208.68
R64

LA DOCTRINE POLITIQUE

DE SAINT THOMAS D'AQUIN

DU MÊME AUTEUR

Prières et Méditations bibliques. 1 volume in-16, 200 p. Paris, Beauchesne, 1917.

L'Habitude. 1 volume in-16, 150 p. Paris, Beauchesne, 1920.

La Morale de saint Augustin. 1 vol. in-16, 250 p. Paris, M. Rivière, 1925.

Poitiers. — Imprimerie du Poitou, 22, rue de la Marne. — 3-28 — 2000

LA
DOCTRINE POLITIQUE
DE SAINT THOMAS D'AQUIN

PAR

BERNARD ROLAND-GOSSELIN
Professeur à l'Institut catholique de Paris

ALMA COLLEGE
208.68
LIBRARY
R64
Alma, California

PARIS
MARCEL RIVIÈRE
31, Rue Jacob, 31
1928

38156

AVANT-PROPOS

Dans ces quelques chapitres, on expose les rincipes de la Politique de St. Thomas d'A- uin.

On a cru utile de montrer comment la pensée u Docteur angélique se relie au passé, comment n dépit de sa parenté avec la doctrine d'Aris- ote elle demeure toute pénétrée de théologie ugustinienne

St. Augustin et St. Thomas, le grand évêque t le grand moine, communient à un même a- nour : l'amour de Dieu. Par des voies diver- es, c'est à Dieu qu'ils veulent conduire tous es hommes.

Sur les portes de leur cité on pourrait graver es mots :

Sub Deo, qui est primus intellectus et volens, rdinantur omnes intellectus et voluntates (1).

(1) S. Thomas, Contra Gentes, III, 147.

INTRODUCTION

La méthode de Saint Thomas

L'esprit humain, appesanti par une chair corruptible, ne peut fixer son regard sur la lumière de la vérité première, source de toute intelligibilité. Par le raisonnement, il doit monter des conséquences aux principes, des créatures au Créateur, selon la marche progressive de la connaissance naturelle.

Mais une distance infinie sépare le créé de l'incréé, nos yeux manquent de clairvoyance, et les hommes qui ont tenté de se hausser jusqu'à Dieu sont tombés en des erreurs multiples.

Dieu est venu en aide à notre faiblesse. Il nous a ouvert un chemin facile, il nous a donné la foi. « Ce qu'est Dieu, écrit St. Paul, nul ne le sait que l'Esprit de Dieu, et ceux à qui l'Esprit de Dieu le révèle » (I Cor. II, 11).

Nous avons donc deux principes de connaissance, l'un naturel, l'autre surnaturel.

Le principe de la connaissance naturelle est la notion de la créature, tirée de l'expérience par les sens et par la raison. Les philosophes

considèrent les êtres en eux-mêmes, avec leurs propriétés et leur relations. Ils s'élèvent de la nature au Créateur, de la physique à la métaphysique.

Le principe de la connaissance surnaturelle est la notion de la vérité première, révélée par la foi. Les théologiens considèrent les créatures en tant qu'elles procèdent de Dieu et qu'elles retournent à Dieu. Ils vont du Créateur à la création (1).

Entre la connaissance naturelle et la connaissance surnaturelle il n'existe pas d'opposition. Les dons de la grâce s'ajoutent aux dons de la nature pour les parfaire et non pour les détruire. La lumière de la foi ne contredit pas la lumière de la raison. Sinon, l'une des deux mentirait et Dieu, auteur de la raison et de la foi, serait un maître d'erreur. Ce qui est impossible.

Comme les êtres imparfaits imitent imparfaitement les êtres parfaits, les vérités naturelles ont avec les vérités surnaturelles certaines similitudes, qui sont comme les préambules de la vérité révélée. Si donc on rencontre des assertions philosophiques en contradiction avec les dogmes de la foi chrétienne, on n'a pas affaire à la philosophie, mais à des philosophes qui manquent de raison et que les principes de la philosophie convainquent d'erreur (2).

(1) Opusc. 34, Prol. — In Job, Prol. — S. T. Ia, q. I, a. I. — La *théologie naturelle* est une partie de la philosophie. Ia, q. I, a. 1 ad 2. — Op. 34, q. V, a. 4.

(2) Op. 34, q. II, a. 3. — De Rationibus fidei, 2.

*
* *

La doctrine sacrée est en nous comme une impression de la lumière divine. Elle a pour objet Dieu, cause suprême, principe et fin dernière de l'homme. Science de la contemplation et de l'action surnaturelle, elle ordonne à soi toutes les sciences humaines.

Elle est la plus certaine de nos connaissances. Les autres s'appuient sur la raison, qui peut toujours faillir. La théologie tire sa certitude de la science divine, qui ne se trompe pas. Son obscurité ne vient pas d'elle mais de nous, qui ressemblons à des hiboux en face du soleil (3).

Dans le monde de la connaissance naturelle nous trouvons deux ordres : un ordre tout fait et un ordre à faire.

L'ordre tout fait est simple objet de connaissance. Il relève des sciences spéculatives, qui sont la philosophie et la métaphysique.

L'ordre à faire est objet de connaissance et principe d'action. Il relève des sciences pratiques. En tant qu'il règle la pensée et l'enchaînement de ses concepts, il relève de la logique ; en tant qu'il règle la volonté et la suite de ses actions, il relève de la morale ; en tant qu'il règle les rapports des choses entre elles, il relève des arts libéraux et des arts mécaniques (4).

Les sciences spéculatives ne présentent pas

(3) S. T. Ia, q. I. — Métaph. Prol. — Op. 34, q. V, a. 4. — In I Sent. Prol. q. I, a. 1.

(4) Eth. I, lect. 1. — Polit. Prol. — Opusc. 34, q. V, a. 1.

toutes le même degré de certitude. Les mathématiques sont plus certaines que la physique et que la métaphysique. La physique a pour objet les phénomènes de la nature, qui sont mobiles et divers. Comme elle se fonde sur les données de l'expérience, elle exige un recours constant à l'observation. Elle ne peut avoir l'évidence de l'arithmétique ni de la géométrie, qui établissent leurs démonstrations sur des intuitions immédiates et des connexions nécessaires.

Par ailleurs, l'abstraction mathématique est partielle. Si elle se libère de la matière et du mouvement, elle conserve le nombre et la figure,ce qui donne à l'esprit un point d'appui dans l'imagination. Mais l'abstraction métaphysique est aussi distante des sens que possible. Les concepts auquels elle aboutit ne soutiennent avec le monde des images que des rapports d'analogie lointains. D'où la moindre évidence de ses conclusions (5).

Plus la science descend de l'universel et du nécessaire au contingent et au particulier, plus elle devient incertaine et approximative. C'est le cas des sciences pratiques. Les règles de l'art n'ont pas la rigueur d'une règle mathématique. A plus forte raison les règles qui ordonnent à leur fin des volontés libres.

Dans les choses humaines, il n'existe guère de démonstrations infaillibles. On doit se contenter de conjectures et de probabilités. C'est pourquoi Aristote recommande de prendre les

(5) Op. 34, q. VI, a. I. — S. T. Ia, q. XL, a. 3 ; q. XLIV, a. 1 ad 2 et ad 3. — Met. I, lect. 2.

faits comme point de départ de la politique (6).

Une fois prouvé en métaphysique que la nature, œuvre de Dieu, imite la raison divine, et que la raison humaine, œuvre de Dieu, doit imiter la nature pour imiter Dieu ; que ce qui est conforme à la nature est bien, ce qui ne lui est pas conforme mal ; une fois admis avec la théologie que la nature humaine, blessée par le péché, a besoin de la grâce pour se refaire et pour se parfaire : au législateur de connaître la nature de l'homme, avec ses tendances et ses habitudes, ses coutumes et ses institutions, pour développer ce qu'elle amorce, redresser ce qu'elle fausse, conserver et achever ce qu'elle organise. La politique, qui est la première des sciences pratiques, exige au service de la raison la plus grande somme d'observations. Elle est œuvre de prudence et d'expérience (7).

(6) S. T. Ia, q. LXXIX, a. 9. — In negotiis humanis non potest habere demonstrativa probatio et infallibilis ; sed sufficit aliqua conjecturalis probabilitas. Ia, q. CV, a. 2 ad 8. — Eth. I, lect. 4. Oportet in moralibus accipere ut principium quia ita est.

(7) Polit. Prol. — Eth. I, lect. 2, 4, 7, 8, 11 ; II, lect. 2 ; VI, lect. 4, 6, 7 ; X, lect. 11, 14, 16. Reg. princ. *passim*. — S. T. Ia IIae, q. LXXVI, a. 1 ; q. LXXIX, a. 11 ad 2 ; q. XC a. 1 ad. 2 ; q. XCIV, a. 2. — C. Gent. III, 123.

PREMIÈRE PARTIE

La Doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin

L'Ordre moral et juridique

CHAPITRE I

La loi naturelle et le droit naturel dans la philosophie antique.

Le droit est l'ensemble des coutumes et des lois qui règlent les relations des hommes entre eux.

Les peuples primitifs lui attribuent une origine céleste et leurs législateurs passent pour les interprètes de la divinité. En Grèce Lycurgue et Solon, à Rome Numa, parlent au nom de Zeus et de la nymphe Egérie.

Tant que les mœurs restent stables, le droit garde un caractère hiératique et intangible.

Mais avec le développement des cités, les rapports sociaux évoluent. Il faut transformer et enrichir les codes, mutiler ou supprimer des

textes regardés comme sacrés. D'autre part, les guerres et les échanges commerciaux, en multipliant les relations extérieures, favorisent des conceptions relativistes de la religion et de la justice.

La réflexion philosophique survenant, deux théories sur l'origine du droit s'élaborent et s'opposent.

La première, considérant que la diversité des coutumes et des lois recouvre des éléments juridiques indestructibles et universels, déclare que le droit dépend d'un ordre naturel immuable.

La seconde, ne décelant aucune substance permanente sous les accidents juridiques, tient le droit pour une pure et simple création de la volonté humaine.

Les penseurs de la Grèce ont adopté l'une ou l'autre opinion C'est aux théoriciens du droit naturel, Platon, Aristote et Zénon, que se rattache St. Thomas. Et par eux il rejoint Pythagore, Héraclite et Parménide, qui rangeaient la justice sous une loi mathématique, physique ou logique.

Le dialogue de Socrate et de Calliclès pose le problème dans toute son acuité.

« Je te l'avoue, Socrate, je ne me réjouis nullement que Polos t'accorde qu'il est plus laid de commettre une injustice que de la subir. Tout en disant que tu cherches la vérité, tu en agis comme le plus fatigant déclamateur. Tu mets la conversation sur ce qui est beau non selon la nature mais selon la loi. Or, dans la plupart des cas, la nature et la loi s'opposent. Succomber sous l'injustice est le fait d'un esclave. Les lois sont l'ouvrage des plus faibles

et des plus nombreux. En les fabriquant, ils ne pensent qu'à leurs intérêts. Pour effrayer les plus forts, ils décident que la supériorité est chose laide et inique. Voilà pourquoi la loi défend de chercher à l'emporter sur les autres. Elle appelle cela une injustice. Mais la nature démontre qu'il est juste que celui qui vaut mieux possède plus que celui qui vaut moins, et le fort plus que le faible. Nous prenons dès l'enfance les plus vigoureux et les meilleurs d'entre nous. Nous leur enseignons qu'il faut respecter l'égalité et qu'en cela consiste le beau et le juste. Mais qu'il paraisse un homme d'une nature puissante, qu'il secoue et brise ces entraves, foule aux pieds nos écritures, nos prestiges, nos enchantements et nos lois contraires à la nature, qu'il s'élève au-dessus de tous comme un maître, lui dont nous avions fait un esclave : alors on verra briller la justice telle que l'a faite la nature » (1).

A ces sophismes, Socrate et Platon ne cessent d'opposer le bon sens et la raison. Ceux qui répriment leurs passions, voilà les forts. La vraie sagesse règle les désirs, elle ne leur lâche pas la bride. Le bien est proportion, et la vertu seule, en mettant tout en place, établit l'harmonie dans l'âme et dans la cité. Comment le puissant dont parle Calliclès gouvernerait-il les hommes, lui qui ne sait pas se gouverner soi-même ? La force, le courage, la richesse, la santé, l'immortalité, avec l'exemption de tout ce qu'on tient en général pour un mal, loin de contribuer au bonheur nous rendraient très

(1) Platon (éd. Bekker), Gorgias II, I, 80-82.

malheureux, si l'injustice et le désordre les accompagnaient (2).

Semblables à des échansons, nous avons à notre disposition deux fontaines : celle du plaisir, qu'on peut comparer à une fontaine de miel ; et celle de la sagesse, fontaine sobre, d'où sort une eau froide mais salutaire. A nous de mêler de notre mieux les deux sources. Dans un mélange, quel qu'il soit et de quelque manière qu'on le forme, la mesure et la proportion sont de rigueur. Sinon les éléments dont il se compose périssent et le mélange avec eux. Car ce n'est plus un mélange, mais une véritable confusion, qui cause d'ordinaire un dommage réel à celui qui en use.

Si nous ne pouvons saisir le bien sous une idée, que ce soit sous trois idées, celle de la beauté, celle de la proportion, celle de la vérité. Et disons que ces trois choses réunies sont la véritable cause de l'excellence du mélange que l'on doit faire du plaisir et de la sagesse. Le plaisir n'est ni le premier bien, ni le second. Le premier bien est la mesure, le juste milieu, l'à-propos et autres qualités semblables. Le second bien est la proportion, le beau, le parfait, ce qui se suffit par soi-même, et tout ce qui est de ce genre. Le troisième bien est l'intelligence et la sagesse, le quatrième les sciences et les arts. C'est au cinquième et dernier rang qu'il faut placer le plaisir. Tous les bœufs, chevaux et autres animaux, réclament la première place pour le plaisir. Et presque toute l'humanité, s'en rapportant à eux comme le devin aux oi-

(2) Gorgias, 96, 124, 130. — Lois, III. II, 250-251.

seaux, juge que le plaisir est le souverain maître du bonheur. Elle pense que les appétits de la bête sont des garants plus sûrs de la vérité que les discours inspirés par une muse philosophe (3).

Malgré tout, tenons ferme que l'idée du bien est l'objet du savoir le plus sublime. C'est à elle que la justice emprunte sa valeur, et l'Etat ne s'ordonne parfaitement que s'il possède un chef qui connaisse le bien en soi et ses rapports avec l'honnête. Cette idée du bien est le principe de la science et de la vérité, elle les surpasse en beauté.

Lumière du monde intelligible comme le soleil est la lumière du monde sensible, elle veut que nous pénétrions de justice nos actes individuels et politiques. Elle nous défend de nous livrer à nos passions, de mener une vie de brigand. Car un brigand ne saurait être l'ami des hommes ni de Dieu. Or les sages affirment que le ciel et la terre, les dieux et les hommes, sont unis par des rapports d'amitié, de convenance, d'ordre, de tempérance et de justice. Et c'est pour cette raison qu'ils donnent à l'univers le nom de cosmos (ordre), et non celui de désordre ou de licence (4).

Platon combat de toutes ses forces les sophismes de Protagoras. Sans doute, une loi qui bride les instincts de la bête n'est pas naturelle, dès là que par nature on entend la seule nature animale. Mais ce grossier naturalisme déchaîne les appétits et légitime toutes les violen-

(3) Philèbe, II. III. 240-253.
(4) Gorgias, 132-133. — République, III, I, 318-320.

ces. L'homme est animal raisonnable. Il lui appartient en propre de régler son action sur la raison. Loin d'être la mesure des choses, il doit s'accorder à l'ordre universel.

Tous ces docteurs mercenaires, que le peuple regarde comme ses concurrents et ses rivaux, n'enseignent que les opinons professées par la multitude dans les assemblées nombreuses, et c'est là ce qu'ils appellent sagesse. On dirait un homme qui, après avoir observé les mouvements instinctifs et les appétits d'un animal grand et robuste, par où il faut l'approcher et par où le toucher, quand et pourquoi il est farouche ou paisible, quels cris il a coutume de pousser en chaque occasion, quel ton de voix l'apaise ou l'irrite, recueillerait sur tout cela les fruits d'une longue expérience, en formerait un corps de science qu'il se mettrait à enseigner, sans pouvoir discerner, parmi ces habitudes et ces appétits, ce qui est honnête, bon, juste, de ce qui est honteux, mauvais, injuste ; se conformant dans ses jugements à l'instinct du redoutable animal ; trouvant bien ce qui lui donne de la joie, mal ce qui le courrouce ; et, sans faire d'autre distinction, réduisant le juste et le beau à ce qui satisfait les exigences de la nature : parce que la différence essentielle qui existe entre le bien et la nécessité, cet homme ne peut la voir ni la montrer aux autres (5).

Et Platon en appelle à une loi supérieure, directrice et modératrice des passions, hors de laquelle il n'est de paix ni pour l'âme ni pour la cité.

(5) Rép. 290-291.

*
* *

On a soutenu que la morale en Grèce avait toujours oscillé entre un idéalisme esthétique et un empirisme politique dépourvu de la notion du devoir.

En théorie, peut-être. Les philosophes n'ayant de Dieu qu'une connaissance imparfaite et ayant rejeté les traditions religieuses dans le domaine du mythe et de la légende, n'étaient pas en mesure de justifier l'obligation morale. Mais c'est une erreur de prétendre qu'ils ont ignoré les impératifs de la conscience, mis en si vigoureux relief, et avec quel pathétique, par Homère et les Tragiques. N'est-ce pas Aristote qui, pour fonder sa distinction entre le droit naturel et le droit positif, citera la fière réponse d'Antigone à Créon, qui avait interdit sous peine de mort d'ensevelir Polynice ?

« Ce n'est pas Jupiter ni la Justice, compagne des dieux mânes, qui ont publié une telle défense. Non, ils n'ont pas dicté aux hommes de semblables lois. Je n'ai pas cru que tes ordres eussent assez de force pour que les lois non écrites mais impérissables, émanées des dieux, dussent fléchir sous un mortel. Ce n'est pas d'aujourd'hui, ce n'est pas d'hier qu'elles existent : elles sont éternelles. Je ne devais donc pas, effrayée des menaces d'un mortel, m'exposer à la vengeance des dieux » (6).

Pour Platon, le bien n'est pas seulement ce qui est beau et utile et désirable, mais encore

(6) Sophocle. Antigone, 450-470.

ce qu'il *faut* faire, comme le mal est ce qu'il *faut* éviter (7). C'est un devoir d'observer les lois divines ou lois non écrites et les lois de la cité. Et les premières, qu'on reconnaît à ceci qu'elles sont en vigueur dans tous les pays, sont si rigoureuses qu'il est impossible de leur échapper, tandis que les infracteurs des lois civiles arrivent à braver ou à éluder les sanctions humaines. Si Socrate semble parfois confondre légitimité et légalité, c'est que pour lui une loi injuste n'est pas une loi, le juste et le saint étant d'abord ce qui est conforme à la nature et ce qui plaît aux dieux (8).

Criton-Demain matin, Socrate, il te faudra quitter la vie.

Socrate-Heureux sort ! Si les dieux le veulent, qu'il en soit ainsi ! On ne doit pas se soucier de l'opinion publique. La vérité juge seule du juste et de l'injuste. Elle ne tolère jamais l'injustice et défend de rendre le mal pour le mal. Si je tentais de me soustraire à l'arrêt qui me frappe, voici ce que me diraient les lois : Socrate, ne mets ni tes enfants, ni ta vie, ni quoique ce soit au-dessus de la justice. En subissant ton sort, tu meurs victime de l'iniquité non pas légale mais humaine. Laissons donc cette discussion, mon cher Criton, et marchons par où Dieu nous conduit (9). Comme le mal ne peut être détruit en ce monde, nous de-

(7) Phèdre, I. I. 95. — Criton, I. II. 157.

(8) Xénophon. Les Mémorables, lib. IV, c. IV, 19-25 ; c. VI, 12. — Economiques, VII, 30, 32 ; XIV. — Platon, Eutyphron, I. I. 368. — Hippias maj. II. III. 416.

(9) Criton, 144, 149, 150, 153, 156, 159, 167, 168.

vons fuir au plus vite dans l'autre en ressemblant à Dieu autant qu'il est possible. Et l'on ressemble à Dieu par la justice, la sainteté et la sagesse (10).

Malgré sa tendance empiriste, la morale d'Aristote reste en continuité avec l'idéalisme platonicien. Sans doute, il ne s'agit pas pour l'âme ni pour la cité de conquérir un bien idéal et abstrait, car le bien préexiste de quelque façon dans toute nature comme la forme dans la matière, et le bien moral n'est pas le bien en soi mais le bien humain. Il n'en demeure pas moins que le propre de l'homme, entre tous les animaux, étant de posséder le sens du juste et de l'injuste, il a le devoir de soumettre ses appétits à la raison. C'est l'œuvre des vertus morales, qui ont leur source dans la prudence. Et la prudence est au service de la sagesse, dont la fin est la contemplation de la vérité (11).

La loi est la prudence appliquée au gouvernement de la cité. Vouloir que la loi commande, c'est vouloir que Dieu et la raison commande. Donner l'autorité à l'homme, c'est la donner en même temps à la bête. La loi est l'intelligence sans passion (12).

Le droit civil se divise en droit naturel et en droit légal. Le droit naturel est celui qui est en vigueur chez tous les peuples, qu'il soit érigé en loi ou non. Le droit légal est celui qui peut

(10) Théétète, II, I. 247.
(11) Aristote (éd. Bekker), Politique, I, 1252 b 31. — Métaphysique, XI, 1074 b 15. — Morale I, 1102 a 5 ; VI, 1143 b 18.
(12) Pol. III, 1287 a 25.

être ceci ou cela avant d'être décrété, et qui ne prend sa valeur qu'une fois érigé en loi. Racheter les prisonniers ou sacrifier à Jupiter est une prescription du droit naturel. Fixer le rachat des prisonniers à une mine, et préciser qu'on immolera à Jupiter des chèvres et non des brebis, relève du droit légal.

Certains rejettent cette division et n'admettent pas de droit en dehors de la légalité. La nature étant immuable, à ce qu'ils disent, s'il existait un droit naturel, il devrait prononcer partout les mêmes sentences, comme le feu brûle de la même façon chez les Grecs et chez les Perses. Or les lois sont diverses et instables.

L'objection ne porte pas. A supposer que l'immutabilité parfaite de la justice soit possible, on ne la rencontrerait que chez les dieux. Dans notre monde tout se meut. Mais il y a deux sortes de mouvements, le mouvement naturel et le mouvement qui n'est pas naturel. Le droit est soumis à l'un et à l'autre. C'est ce qui explique qu'on trouve en lui un élément qui vient de la nature et un élément qui vient de la convention.

Le droit légal ou conventionnel ne peut jamais l'emporter sur la loi naturelle, ou non écrite, ou commune, ou première, qu'invoque Antigone et dont Empédocle dit qu'elle répand sa lumière sur le monde entier. C'est par elle que nous discernons ce qu'il *faut* faire et ne pas faire, que nous complétons ou redressons la légalité en y introduisant l'équité. Elle est le principe universel qui ramène à l'unité la diversité des actions humaines. Tandis que les lois écrites changent, elle demeure, car elle est se-

lon la nature. Rien ne peut la pervertir, ni la fraude, ni la violence (13).

Bien qu'Aristote ne définisse pas rigoureusement ce qu'il entend par nature (14), il prend comme Platon le contre-pied des sophistes. Tout en incarnant le bien dans les choses, il affirme la primauté de la raison et de l'ordre universel sur les sens et sur les appétits individuels. Mais comment la nature, suspendue par le désir à l'Acte pur, peut-elle obliger moralement des volontés libres ? Voilà à quoi le naturalisme n'a pas de réponse. En affranchissant de l'idée de bien la morale et le droit, en retirant à Dieu le gouvernement du monde terrestre, le dualisme mitigé d'Aristote préparait la voie au monisme déterministe des Stoïciens.

Pour Zénon et son école, la nature n'est pas seulement un principe immanent de mouvement et de repos, organisateur de la matière. Elle est tout. Le corps et l'âme sont les deux faces d'une même réalité, l'intelligible sort du sensible et le sensible sort de l'intelligible, le rationnel et le réel s'identifient. La raison n'imite pas, n'achève pas la nature, elle est la nature même. Un souffle pensant, un feu artiste porte en soi les raisons séminales de toutes

(13) Morale, V, 1134 b 18. — Rhétorique, I, 1360 b 4 ; 1373 b 1-1377 b 12.

(14) Pour s'en convaincre, il suffit de consulter l'Index Aristotelicus de Bonitz, 835, 50-839, 10. Plus de sept colonnes pour donner les diverses acceptions du mot nature.

Voir aussi S. Thomas, Ia IIae, q. 10, a. 1. « Natura dicitur multipliciter ». — III Sent., dist. 5, q. I, a. 2.

choses et anime la masse universelle. Rien ne se fait sans lui, rien contre lui. Chacun n'a que de se conformer à la nature pour réaliser sa fonction dans l'ordre du monde. La nature humaine étant rationnelle, l'homme se règlera sur sa raison. Comme sa raison est une parcelle de la raison qui régit tout, selon une fatalité exclusive du hasard et de la contingence, il vivra en communion avec l'univers, c'est-à-dire se soumettra à la nécessité (15).

Le droit, expression de la justice, est ce qu'il est par nature, non par institution. Il est la droite raison, issue de la loi qui gouverne les êtres mortels et immortels. Le violer c'est abjurer la nature et commettre un crime. Reine de toutes les choses divines et humaines, déclare Chrysippe, il faut que la loi soit l'arbitre du bien et du mal, du juste et de l'injuste, souveraine des animaux sociables par nature, ordonnant ce qu'on doit faire, défendant ce qu'on ne doit pas faire. On ne peut lui assigner d'autre principe que Dieu et la nature commune. Et l'on ne dira pas seulement avec Orphée que la justice est assise à la droite de Zeus. Zeus est lui-même le droit et le juste, il est la plus antique comme la plus parfaite des lois (16).

Son verbe universel est l'unique loi, et seuls les ignorants attachent de l'importance aux in-

(15) Diogène Laërce, VII, 66, 94, 101, 148. — Plutarque, Des contradictions des Stoïciens, XXXIV, 1050. A. — Stobée, Recueil de physique et de morale, II, 132.

(16) Plutarque, ibid. IX, 1035 C. — Stobée, Florilège, II, 162.

ventions de Lycurgue et de Solon. Il n'existe qu'un droit comme il n'existe qu'une raison, et ce droit est nécessairement bon puisqu'il est la raison divine.

« O Jupiter, chante Cléanthe, toi le plus glorieux des immortels, être qu'on adore sous mille noms, être éternellement tout-puissant, maître de la nature, toi qui gouvernes tout par la loi, salut ! C'est le devoir de tout mortel de te prier. Car c'est de toi que nous sommes nés et que nous tenons le don de la parole, seuls entre tous les êtres qui vivent et rampent sur la terre.

Ce monde immense, qui roule autour de la terre, te suit où tu le conduis et se soumet docilement à tes ordres.

C'est que tu tiens dans tes invincibles mains la foudre, ton ministre enflammé. Tout dans la nature s'émeut sous ses coups. Par elle, tu diriges la raison universelle qui circule dans tous les êtres et se mêle aux grands comme aux petits luminaires du ciel. Tant ton empire est grand et universel, ô roi suprême ! Rien ne se fait sans toi sur la terre, ô Dieu, rien dans le ciel éthéré et divin, rien dans la mer, hors les crimes que les méchants commettent dans leur folie. Par toi ce qui est excessif rentre dans la mesure, la confusion devient ordre et la discorde harmonie. Tu fonds tellement ce qui est bien avec ce qui ne l'est pas, qu'il s'établit dans le tout une loi unique, éternelle,que les méchants seuls abandonnent et méprisent. Les malheureux ! Ils désirent sans fin le bonheur, et ils ne voient ni n'entendent la loi divine, qui leur procûrerait une vie heureuse avec l'intelligence, s'ils voulaient l'écouter. Sans souci de

l'honnête, ils se précipitent chacun vers l'objet qui l'attire. Celui-ci se passionne pour la possession disputée de la gloire ; celui-là court à des gains sordides ; beaucoup s'abandonnent à la mollesse et aux voluptés du corps. O Jupiter, auteur de tous les biens, toi à qui la foudre et les nuages obéissent, retire les hommes de cette funeste ignorance. Dissipe l'erreur de leur âme, ô père, et donne leur de trouver la sagesse qui te guide et par qui tu gouvernes l'univers avec justice, afin que, glorifiés, nous puissions te glorifier à notre tour, chanter sans fin tes ouvrages, comme il convient à l'être faible et mortel. Car il n'est pas de plus grand bien, pour les hommes et pour les dieux, que de célébrer sans relâche par de dignes louanges la loi commune de tous les êtres » (17).

Voilà des accents religieux dont les philosophes grecs n'étaient pas coutumiers. La loi du vieil Héraclite renaît, mais toute pétrie de raison divine, faisant du monde un vivant rempli de sagesse. On ne peut nier qu'il y ait là un bel effort pour moraliser l'humanité. Agir selon la nature, c'est plus qu'imiter Dieu et devenir soi-même. C'est coopérer de plein gré à l'œuvre de Dieu.

Par malheur, ce Dieu si proche de la nature se confond avec elle. Une loi rigoureuse le rive au destin avec tous les êtres. La morale et le droit ne sont fondés dans la raison divine qu'au prix de la liberté de Dieu et de la liberté de l'homme.

Malgré ses vices, le concept stoïcien de *loi*

(17) Stobée, Recueil, I, II,, 12.

éternelle marque une étape vers une intelligence plus haute des rapports qui lient le monde à Dieu. Rectifié et enrichi par la pensée judéo-chrétienne, il deviendra chez les Pères de l'Eglise et les Docteurs scolastiques l'assise fondamentale du *Traité des lois.*

*
* *

La dernière école stoïcienne a trouvé un vulgarisateur de haut talent en Cicéron, dont les écrits ont eu une influence marquée sur les penseurs chrétiens.

Dans la *République* et dans les *Lois,* Cicéron déclare que la justice et le droit ont leur source dans la nature et dans la raison divine. Il reprend, en les développant et en les précisant, les considérations de Chrysippe et de Cléanthe.

Il y a une loi vraie, raison droite (18), conforme à la nature, diffuse en tous, constante, éternelle. Elle appelle au devoir en commandant, elle détourne de l'injustice en défendant. Aux bons, ce n'est jamais en vain qu'elle commande ou qu'elle défend. Mais les méchants, ni ses commandements ni ses défenses ne les émeuvent. Personne ne peut la diminuer ni l'abroger. Ni le sénat ni le peuple n'ont le pouvoir d'en dispenser. Elle n'a pas besoin d'interprète ni de commentateur. Elle n'est pas autre à Rome ou à Athènes, aujourd'hui ou de-

(18) Ratio recta, deux mots qui reviennent souvent chez Cicéron, S. Augustin et S. Thomas.

main. Mais seule loi éternelle et immuable, elle règne dans tous les temps et sur toutes les nations. Et il n'y a qu'un seul maître commun et roi de tous, Dieu, l'auteur, le promulgateur et l'arbitre de cette loi. Ne pas lui obéir, c'est se fuir soi-même, mépriser sa propre nature d'homme, s'infliger les peines les plus cruelles, quand bien même ne viendraient pas s'y ajouter les supplices qu'on croit réservés aux méchants (19).

Que si le droit ne se fondait pas sur la nature mais sur la volonté des peuples, sur les décrets des chefs de l'Etat et sur les sentences des juges : le vol, l'adultère, les faux testaments seraient de droit, dès que l'on aurait l'appui des suffrages de la multitude. S'il existe dans les jugements et les caprices des ignorants une telle autorité que la nature des choses en puisse être subvertie, pourquoi ne décrètent-ils pas ce qui est mauvais et pernicieux soit à l'avenir tenu pour bon et pour salutaire ? Et pourquoi la loi, qui de l'injuste peut faire le juste, d'un mal ne pourrait-elle pas faire un bien ? La valeur d'un arbre ou d'un cheval n'est pas dans l'opinion mais dans la nature. La justice est un néant si elle est une pure convention.

Né en même temps que la société, qui est naturelle, le droit s'est constitué progressivement. L'homme reçoit les intelligences nécessaires d'une multitude de choses obscures, qui sont comme le fondement de la science et qui

(19) De Republica, III, 17. — De Inventione, II, 22, 53. — De Officiis, III, 5. — De Legibus, I, 6, 15 ; II, 4,

l'expérience et la raison se chargent de féconder. D'une part, la loi civile fortifie et développe des inclinations primitives. Elle confirme d'autre part des coutumes plus ou moins instinctives dont l'usage antique ou l'évidente utilité a démontré le prix (20).

On met parfois en doute l'existence d'un droit de nature en invoquant la diversité des coutumes et des opinions. Et parce que les sens ne sont pas sujets aux mêmes contradictions, on les regarde comme sûrs, alors que les notions qui varient de personne à personne, voire dans la même personne, on les traite volontiers de fictions. Mais qui ne voit que ces contradictions ne sont pas imputables à la raison ? Car si nos sens ne peuvent pas être dépravés par des parents, une nourrice, un maître, un poète, des spectacles malsains ; s'ils ne peuvent être détournés du vrai par le consentement universel : tous les pièges sont tendus à nos intelligences soit par les influences dont on vient de parler, qui les saisissent encore brutes et flexibles, les dirigent et les plient à leur gré, soit par la volupté qui, habile à imiter le bien lorsqu'elle est la mère de tout mal, se glisse dans nos sens, s'empare de nous-mêmes et nous empêche de discerner quels sont les biens naturels (21).

D'Auguste à Sévère, le stoïcisme s'insinue dans les doctrines et dans les mœurs, pénétrant la jurisprudence formaliste des Romains de justice et d'équité. Les jurisconsultes adop-

(20) De Legibus, I, 15, 16 ; II, 4.
(21) Leg. I, 17.

tent définitivement une division tripartite du droit privé, qui passera dans le Droit Canon et qui sera reprise par les scolastiques.

Ils distinguent :

1) Le droit naturel, qui est l'ensemble des lois communes aux hommes et aux animaux.

2) Le droit des gens, qui est un droit établi par la raison naturelle entre tous les hommes et observé par tous les peuples (22).

3) Le droit civil, qui est le droit propre d'une cité ou d'un Etat.

Ainsi la procréation et l'éducation des enfants est de droit naturel, car elles sont communes aux hommes et aux animaux.

Le mariage est une institution du droit des gens, car il se retrouve chez tous les peuples.

Les formes particulières du mariage relèvent du droit civil, car elles varient suivant les cités ou les Etats.

Malheureusement pour la clarté des idées, il arrive aux juristes comme aux philosophes d'entendre encore par droit naturel une somme de principes de justice valables pour tous (23). Le concept équivoque de nature (nature animale, nature raisonnable) ne cessera pas de créer des embarras aux théoriciens de la morale et du droit, surtout quand il se heurtera aux dogmes chrétiens de la grâce et du péché originel.

(22) *Tous les hommes* désignent dans l'antiquité tous les hommes *libres*.

(23) JUSTINIEN, Institutes I, 1, 2, 3 ; II, 1, 2. — DIGESTE I, 1, 1, 2 ; I, 3, 1, 1 ; XVII, 2 ; XLVIII, 9, 5. — GAIUS, Commentaires I, 1. — CICÉRON, Off. III, 5, 6, 23, 37.

CHAPITRE II

La loi naturelle et le droit naturel chez Saint Augustin.

Le christianisme n'a pas attendu le moyen-âge pour frayer avec l'hellénisme. Déjà aux environs de l'ère chrétienne, la théologie juive se trouve en contact avec les spéculations de l'école d'Alexandrie. Les Apôtres et les Pères évangélisent des nations nourries de civilisation gréco-romaine. Ils se préoccupent de christianiser en même temps que les âmes les idées et les institutions.

La faiblesse des moralistes grecs tenait à leur ignorance du vrai Dieu. L'idéalisme de Platon, le naturalisme d'Aristote, le panthéisme de Zénon, étrangers à la notion d'un Dieu infini et créateur, ne réussissaient qu'à enchaîner la liberté à une raison logique, dépourvue d'autorité morale.

Or voici la nouvelle que St. Paul annonce en Grèce.

« Athéniens, je constate à tous égards que vous êtes éminemment religieux. Car, lorsqu'en passant, je regardais les objets de votre culte, j'ai trouvé un autel avec cette inscription : AU DIEU INCONNU. Celui que vous adorez sans le connaître, je viens vous l'annoncer. Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qu'il renferme, étant le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas

dans des temples faits de main d'homme. Il n'est pas servi par des mains humaines, comme s'il avait besoin de quoi que ce soit, lui qui donne à chacun la vie, le souffle et toutes choses. D'un seul homme, il a fait sortir le genre humain pour peupler la surface de la terre, ayant déterminé pour chaque nation la durée de son existence et les bornes de son domaine, afin que les hommes le cherchent et le trouvent comme à tâtons : quoiqu'il ne soit pas loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être ; et comme l'on dit aussi quelques uns de vos poètes, *nous sommes de sa race.* Etant donc de la race de Dieu, nous ne devons pas croire que la divinité soit semblable à de l'or, à de l'argent, ou à de la pierre, sculptés par l'art et le génie de l'homme. Dieu ne tenant pas compte de ces temps d'ignorance, annonce maintenant aux hommes qu'ils aient tous, en tous lieux, à se repentir ; car il a fixé un jour où il jugera le monde selon la justice, par l'homme qu'il a désigné et qu'il a accrédité auprès de tous en le ressuscitant des morts » (1).

Le Dieu de la Bible et de l'Evangile est un Dieu vivant, Créateur et Seigneur du monde, n'ayant en face de lui aucun dieu ou demi-dieu (matière, nature, raison) qui limite son être et son action. Il impose sa loi aux hommes et il les jugera sur cette loi. Telle est la réponse qu'apporte le Christianisme au problème de la justice et du droit, et à laquelle il s'efforcera d'adapter les spéculations de la philosophie.

(1) Luc, Actes XVII, 23-31.

L'un des mérites de St. Augustin est d'avoir dégagé ce qu'il y avait de vital dans la pensée antique, telle qu'elle avait cours à son époque, et de l'avoir incorporé au catholicisme. Le génial disciple de St. Paul et de St.Jean a médité le mystère du Christ avec le cerveau d'un intellectuel du cinquième siècle, tout imprégné des traditions néo-platoniciennes et stoïciennes. De cette réflexion a jailli une doctrine lumineuse et féconde, dont le sort fut prodigieux, et à laquelle ont puisé tous les théologiens de l'Eglise.

D'après St. Augustin, la raison et la foi proclament que Dieu est, qu'il est véritablement et souverainement. Principe de tout être et de tout mouvement, de toute règle et de toute mesure, de tout nombre et de tout poids, il a créé l'univers librement et il le gouverne selon les lois les plus sages.

Au *fiat lux*, le monde a surgi du néant, gros de tout l'avenir. Comme la graine contient invisiblement l'arbre, il portait en soi non seulement le ciel et le soleil, la lune et les étoiles, mais encore la terre et la mer, avec tous les êtres vivants que l'une et l'autre devaient produire, après les avoir contenus en puissance.

Dieu ne crée plus. Il meut toutes les créatures, qui déroulent dans le temps ce qui est comme involuté dans leurs enveloppes primordiales (2). Dans son cours le plus habituel, la nature a ses lois et la vie obéit à des tendances déterminées. Cette évolution, le Créateur peut la

(2) I Lib. Arb. XV, 39. — Nat. et Gr. II, 2. — V, Gen. ad litt. XX, 40, 41, 45 ; VI. Ibid. VI, 9 ; X, 17. — III Trin. VIII, 13 ; IX, 16.

diriger autrement que ne le comportent les raisons séminales, mais à condition qu'il ait déposé en elles la possibilité d'être modifiées par lui en tel ou tel sens. Car sa puissance n'est pas téméraire. Elle est réglée par sa sagesse, qui ne fait produire à chacun que ce qui a été mis virtuellement en lui au jour de la création. Le miracle n'est pas contre la nature mais contre ce que nous connaissons de la nature. Dieu ne fait jamais rien contre nature, pas plus qu'il ne fait rien contre lui-même (3).

Dieu meut non seulement la nature mais les intelligences et les volontés. C'est sous son impulsion que pensent les esprits et qu'ils agissent librement. Cette activité première ne nuit pas aux causes secondes. Gouvernées, elles gardent le plein exercice de leurs mouvements. Elles ne peuvent être rien sans Dieu ; mais elles sont bien elles-mêmes, elles ne sont pas Dieu. Loin d'annihiler les volontés, l'ordre des causes contenues en Dieu en assure le libre jeu, puisque les volontés font partie de l'ordre des causes (4).

Par les motions des causes secondes, Dieu se répand dans toutes les natures créées et les gouverne selon la *raison* ou *loi éternelle,* qui veut l'ordre du monde et l'impose inviolablement. Rien n'échappe à sa providence. Elle est le rayonnement dans l'univers de sa beauté intelligible et ineffable (5).

(3) IX, Gen. ad litt. XVII, 32. — Contra Faustum, XXVI, 3-5.

(4) Civ. Dei, V, 9-12 ; VII, 30.

(5) III, Trin. IV ; IX, 19 ; XIV Ibid. XII, 16. — C. Faust. XXII, 27, 30, 61. — Nat. boni I.

A cette loi chacun est lié suivant sa nature, les créatures matérielles par un lien physique, les créatures spirituelles par un lien intellectuel et moral.

L'intelligence humaine se sent dépendante de vérités nécessaires et universelles, qui commandent ses jugements théoriques et pratiques. Elle pense nécessairement que 7 et 3 font dix aujourd'hui, hier, demain, toujours. Elle pense nécessairement que la vie est préférable à la mort, la sensibilité à la vie, l'âme au corps, la puissance à la faiblesse, la beauté à la laideur, le bonheur au malheur, l'éternité au temps, le bien au mal (6).

Quelle est la valeur de ces *raisons éternelles* ?

Si elles valaient moins que notre esprit, loin de juger d'après elles, nous les jugerions. D'elles, comme des choses qui nous sont inférieures, nous dirions non seulement : elles sont ainsi, mais encore : elles pourraient ou elles devraient être autrement. Quand on déclare : 7 et 3 font 10, le bien est préférable au mal, on affirme qu'il en *est* ainsi, non qu'il *devrait* en être ainsi. On ne corrige pas, on constate.

A notre mesure, ces règles seraient autant que nous changeantes et diverses. Les intelligences ne voient-elles pas tantôt plus, tantôt moins ? Or les raisons éternelles sont immuables.

Il reste qu'elles nous soient supérieures.

(6) IX, Trin. VI, 9-11 ; V, Ibid. IV, 6. — II, Lib. arb. VIII-XIII.

Au-dessus de ses pensées et de ses actions contingentes, l'homme découvre un ordre rationnel et un ordre moral immuables, qui s'imposent à lui au nom d'un seul ordre, l'ordre moral n'étant que l'ordre rationnel perçu et saisi en tant que souverain bien. S'il discerne le juste et l'injuste, s'il se sait justiciable de la justice divine, c'est que les règles de droit inscrites au livre de vérité s'impriment en lui comme le sceau dans la cire (7).

L'irradiation de la loi éternelle, ordonnatrice et régulatrice des consciences, s'appelle la *loi naturelle* (8).

On voit comment St. Augustin utilise les concepts stoïciens de loi éternelle et de raison séminale, et la théorie néoplatonicienne de l'illumination, après en avoir brisé le monisme et le déterminisme. L'univers rayonne de lumière divine, mais à la manière d'un miroir qui reçoit les rayons du soleil et qui les réfléchit. Une finalité imanente le meut, mais à la manière d'une cause seconde subordonnée à la cause première. Dieu seul est la raison et la loi. Puissance absolue qui ne dépend que de soi, il a créé le monde librement et l'a organisé selon sa sagesse. Il peut faire de l'histoire, et les hommes aussi, sans qu'aucune atteinte soit portée à l'ordre universel. Grâce a un jeu de compensations réglé par l'équité, toutes les libertés, même celles qui dévient en agissant

(7) VIII, Trin. III ; IX Ibid. VII ; XII Ibid. II-XV XIV Ibid. XV.

(8) Civ. Dei, XII, 24. — 83 Quaest. LII, 2-3 ; LIII 2. — Ep. XXIII, 1 ; XXVI, 5.

pour leur propre compte, coopèrent à son dessein immuable et éternel (9) .

Il manquait au droit naturel des philosophes d'être plus qu'une loi rationnelle et mieux qu'une loi nécessaire, une loi morale obligatoire. St. Augustin remédiait à ce vice avec le Dieu chrétien personnel et créateur, raison et loi vivante, arbitre de la vérité et de la justice.

*
* *

Pour St. Augustin, le droit naturel est l'équivalent du droit des gens. Deux maximes le contiennent tout entier : ne pas faire à autrui ce qu'on ne veut pas souffrir soi-même, rendre à chacun (à Dieu, au prochain, a soi-même) ce qui lui est dû(10).

Si les hommes respectaient cette loi, la paix règnerait dans le monde. Le pouvoir, nécessaire à l'unité domestique et civile, s'exercerait sans ambition ni cupidité. Commander serait servir, posséder serait donner. Il n'y aurait ni maître ni esclave, ni riche, ni pauvre, mais des familles et des cités fraternellement unies et paternellement gouvernées, sans tribunaux, sans bourreaux, sans faisceaux.

La réalité est autre depuis le péché originel. En désobéissant à un commandement formel de Dieu, Adam a fait déchoir la race humaine. Privée des dons de la grâce et viciée dans sa na-

(9) Nat. boni, VII. — Civ. Dei, XII, 3.
(10) Civ. Dei, XIX, 21. — VIII, Trin. VI, 9 ; VI, 10.

ture, pour être chatiée de ses fautes et pour être contenue dans ses dérèglements elle a été assujettie a un ordre pénal complémentaire, l'ordre de la force, la *loi temporelle* : ordre accidentel mais naturel tout de même, celui qu'exige une nature pécheresse et désorganisée. C'est ainsi que la domination par contrainte et tout ce qui l'accompagne, le glaive, la guerre, la propriété privée, l'esclavage, ressortissent au droit naturel secondaire, ce qui veut dire que ces choses sont la juste peine du péché et la meilleure sauvegarde de l'ordre naturel après le péché. Provisoire *sub specie aeternitatis,* en tant que régulatrice de la cité terrestre la loi temporelle est nécessaire. Mais elle reste impuissante sans la loi de grâce à établir le règne de la justice sur la terre comme au ciel (11).

St. Augustin avait trouvé chez les anciens une certaine croyance à la justice primitive et à un droit idéal.

Ainsi Platon raconte qu'à l'origine tous les hommes s'aimaient entre eux. Leur petit nombre faisait qu'ils n'avaient à se disputer ni la subsistance ni les vêtements. Ils n'étaient pas riches, ne possédant ni or ni argent. Or, dans toute société où l'on ne connaît ni l'opulence ni l'indigence, les mœurs doivent être très pures car ni le libertinage, ni l'injustice, ni la jalousie ni l'envie ne saurait s'y introduire. Ils étaient

(11) Civ. Dei, XIV, 28 ; XIX, 14-15. — In Hept. I 153. — III, Conf. VIII, 15. — II, C. litt. Petil. LIX 134. — I, Div. Quaest. I, 11. — C. Jul. Op. imp. VI 5, 8, 22, 26. — Ep. CXXXVII, 12. — Grat. Chr. I, 14 — Spir. et Litt. XXI, 36; XXIV, 41 ; XXVII, 47-48 XXXVI, 64.

donc vertueux par cette raison, et encore à cause de leur extrême simplicité, qui leur faisait admettre sans défiance ce qu'on leur disait sur le vice et la vertu. Ils y ajoutaient foi et y conformaient bonnement leur conduite. Ils tenaient pour vrai ce qui leur était enseigné sur les dieux et les hommes, et ils en faisaient la règle de leur vie (12).

Les premiers des mortels et leurs enfants, écrit à son tour Sénèque, n'étant pas atteints par la corruption, suivaient tout uniment la nature. Ne connaissant d'autre guide qu'elle, d'autre loi que la sienne, ils obéissaient au meilleur d'entre eux. Posidonius pense que, dans ce siècle qu'on appelle l'âge d'or, le pouvoir était entre les mains des sages. La royauté était une fonction, non une dignité.

C'est quand les vices eurent fait dégénérer la royauté en tyrannie que les lois devinrent nécessaires (13) .

Mais au-dessus des lois, la droite raison, qui est la loi par excellence, demeure commune à Dieu et aux hommes. Certainement là où il y a communauté de loi, il y a communauté de droit, et ceux que lie une telle communauté doivent être regardés comme de la même cité. Bien plus encore s'ils obéissent aux mêmes volontés et aux mêmes puissances. Or ils obéissent à l'ordonnance céleste, à l'esprit divin, au Dieu très puissant. Il faut donc considérer l'univers comme la cité commune des dieux et des hommes. Dans les cités, le sang et la race créent des dis-

(12) Lois, III. II. 83.
(13) Ep. 90.

tinctions sociales ; dans la nature des choses, le sang et la race unissent tous les hommes avec les dieux (14) .

A la suite de Lactance et de St. Ambroise, St. Augustin s'est aidé des anciens pour déterminer ce qu'eût été le droit naturel, si la nature n'avait pas failli à la grâce : union et soumission à Dieu, liberté et fraternité universelle, propriété commune, hiérarchie familiale et politique sans pouvoir coercitif.

Mais là se borne l'analogie. Car la déchéance originelle n'est pas un simple passage de la vertu au vice. Elle est encore la perte des dons surnaturels, avec une désorganisation radicale de la nature humaine, qui est mise dans l'incapacité d'atteindre sa fin par elle-même. Le retour à l'âge d'or rêvé par Platon dans sa République, la cité rationelle et universelle des Stoïciens, sont pures chimères sur cette terre de péché. L'ordre moral et l'ordre politique ne peuvent se régénérer par leurs propres forces. Seul l'ordre surnaturel est capable de leur infuser vigueur et santé pour porter les fondements de la *Cité de Dieu*.

*
* *

Puisque le droit naturel doit s'adapter aux conditions de l'humanité pécheresse, il est tout juste qu'il règle les mœurs selon les temps et selon les lieux. Il ne faut pas crier à l'injustice ni taxer d'immoralité les peuples, dès que leur

(14) Cicéron, Leg. I, 7.

mesure de sagesse semble inférieure à celle que l'on peut voir ailleurs ou à une autre époque. Si la justice est immuable, les êtres qu'elle gouverne vont et changent. Maître de ses lois, Dieu les distribue judicieusement selon les circonstances et selon les personnes, comme le médecin varie ses ordonnances suivant les maladies et suivant les malades. Parmi l'infinie variété des mœurs et des traditions, la loi naturelle est sauve quand l'homme soumet ses passions à sa raison et sa raison à Dieu (15).

Il en résulte que les lois positives ne valent que si elles dérivent du droit naturel. Ce qui se fait avec droit se fait avec justice, ce qui se fait sans justice se fait sans droit. L'iniquité érigée en institution ne saurait devenir un droit, le droit ayant pour fondement la justice et non l'intérêt du plus fort. Ce n'est pas que la force soit un mal, puisque le péché l'a rendue nécessaire. Mais elle n'est qu'un moyen au service du droit.

D'autre part, la loi temporelle n'épuise pas les prescriptions du droit naturel. Elle a pour fin le bien général et n'intervient que dans les limites d'une juridiction qui connaît des seuls actes extérieurs. Pour éviter de plus grands maux elle en tolère de moindres, laissant à Dieu le soin de venger les injustices qu'elle ne peut réprimer. Elle oblige en conscience, mais elle n'a pas à légiférer à l'intérieur des consciences. La loi naturelle elle-même, qui est intime à l'homme, est une législation insuffisan-

(15) III, Conf. VII, 13-14. — Civ. Dei, IX, 5. — III, Doct. Chr. XIV, 22.

te après la révélation du mystère du Christ. Elle doit être parfaite par la loi surnaturelle, dont l'interprète authentique est l'Eglise catholique (16).

La révolution opérée par le christianisme dans les conceptions gréco-romaines du droit tient en un mot: transposition des valeurs humaines du temps à l'éternité. Dieu n'est pas seulement une idée, un acte, une loi, qui modèle les choses, les meut, les ordonne. Il est le créateur des choses, c'est à dire l'absolu dont tout dépend et qui ne dépend de rien. L'humanité n'est pas une fin en soi, ni ses coutumes, ni ses institutions, ni ses codes, ni ses vertus. Sa fin est de conquérir Dieu par l'intelligence et par la volonté. Tâche surnaturelle, pour laquelle il faut la coopération bénévole de Dieu. Au-dessus de la raison et de l'Etat, colonnes du temple païen, s'élèvent l'Eglise et la foi, qui ont mission d'éclairer les hommes sur leur destinée et pouvoir de les y ordonner.

Quel coup ces dogmes nouveaux portaient au vieux naturalisme, il n'est pour en juger que de lire les discussions passionnées de St. Augustin avec les Pélagiens, héritiers des Grecs. Des siècles de réflexion et de controverses seront nécessaires pour éclairer les notions de nature, d'infra-nature, de supra-nature. Il reste que le grand théologien de la Cité de Dieu a défini les principes catholiques de l'ordre juridique, à la lumière desquels se guideront tous les docteurs du moyen-âge.

(16) Civ. Dei XIX, 13, 16, 21 ; XXII, 6. — XIII Trin. 17. — I Lib. arb. V, 12 ; VI, 15 ; XV, 32.

CHAPITRE III

La loi naturelle et le droit naturel au moyen-âge avant Saint Thomas.

Au moyen-âge, avant St. Thomas, les théories sur le droit naturel manquent de cohésion. Juristes et canonistes s'en tiennent aux définitions du droit romain. Les théologiens suivent de près ou de loin les enseignements de St. Augustin. Il sort de là quelque chose d'embrouillé et de confus, où le clair génie de St. Thomas aura à s'exercer.

1. *Le droit romain.*

L'archevêque *Isidore de Séville* (560-636), l'encyclopédiste du moyen-âge, est le grand pourvoyeur de science auquel aiment à se référer maîtres et docteurs. C'est dans ses *Etymologies* que la chrétienté s'initie au droit romain. Au XII[e] siècle, dans un célèbre *Decretum,* le moine Gratien s'inspire encore d'Isidore, et St. Thomas lui-même le commentera dans son traité de la loi.

Isidore étudie la loi aux livres II, 10 et V, 1-27 de ses Etymologies. C'est une collection de définitions empruntées à Cicéron, aux juristes de Rome et à St. Augustin.

Comme les Romains, il distingue deux espè-

ces de lois, les lois divines (fas) et les lois humaines (jus). Les lois divines règlent la nature, les lois humaines règlent les mœurs. Les premières sont partout et toujours les mêmes, les secondes varient de peuple à peuple.

Le droit est plus universel que la loi. Il comprend les lois et les coutumes.

Il y a trois espèces de droits : le droit naturel, le droit civil, le droit des gens.

Le droit naturel est le droit commun à toutes les nations et appliqué par instinct de nature en dehors de toute convention.

Est de droit naturel l'union de l'homme et de la femme, l'éducation des enfants, la possession commune de toutes choses, la liberté pour tous, l'acquisition de ce qui est pris sur la terre, dans la mer et dans les airs, la restitution d'un dépôt confié, l'emploi de la force contre la violence.

Le droit civil est le droit propre à chaque peuple ou à chaque cité, par institution humaine ou divine.

Le droit des gens est le droit dont usent presque toutes les nations. Il règle l'occupation des lieux, l'édification et la fortification des cités, les guerres, les captivités, les servitudes, la libération, les traités, la paix, le respect sacré des ambassadeurs, l'interdiction des mariages avec les étrangers.

Les définitions d'Isidore peuvent se résumer en trois propositions :

a) Le droit naturel est un droit universel et instinctif, sans aucune part de convention.

b) Le droit civil est un droit particulier et conventionnel.

c) Le droit des gens est un droit général et conventionnel.

Isidore ne dit pas quels rapports ont entre eux ces trois droits. Pour le droit naturel, il n'est plus question de le réduire à une loi commune aux hommes et aux animaux, ni dans la définition, ni dans l'énumération des préceptes (v. g. rendre un dépôt confié). Sans doute, il procède d'un instinct de la nature, mais de la nature humaine. Le droit des gens est un mélange de droit civil et de droit international.

Sous des définitions d'apparence rigoureuse, se dissimulent bien des hésitations et des imprécisions.

2. *La théologie.*

Ni *Anselme de Cantorbéry* (XI[e] s.), ni *Pierre Lombard* (XII[e] s.), le Maître des Sentences, n'apportent de contribution importante au problème du droit naturel. Deux chefs d'école méritent seuls de retenir l'attention : *Alexandre de Halès* et *Albert le Grand.*

Alexandre de Halès (?-1245), le maître de St. Bonaventure, est le chef de l'école franciscaine qui sacrifiera le moins possible à Aristote de l'augustinisme hérité des Victorins. La *Summa Theologiae,* dont l'authenticité de certaines parties est discutée, contient un corps de doctrines qui circulaient dans les écoles au milieu du treizième siècle. Elle consacre à la loi tout un traité.

A. *La loi éternelle.*

Avec St. Augustin, Alexandre de Halès déclare que notre intelligence contingente perçoit une loi de vérité immuable, qui lui permet d'émettre des jugements comme celui-ci : il est juste que toutes choses soient ordonnées pour le mieux. Or ce qui est supérieur à notre esprit est éternel, donc la vérité est une loi éternelle.

Pour saisir la nature de la loi éternelle, il faut savoir que toute loi, comme tout être, comporte trois éléments : un principe, une forme, une fin.

Le principe de la loi, c'est l'autorité qui commande et qui défend.

La forme, c'est la raison droite ou la vérité qui conseille et qui permet.

La fin, c'est le bien qui détermine la nature des sanctions, châtiments ou récompenses.

On peut définir la loi : une ordonnance sainte, commandant ce qui est honnête et défendant le contraire.

Dans la loi éternelle, on approprie l'autorité ou puissance au Père, la vérité au Fils, le bien au Saint-Esprit. Dans la personne humaine, l'autorité revient à l'appétit irascible, la vérité à la raison, le bien à l'appétit concupiscible.

La loi éternelle pouvant être considérée comme ordonnatrice du bien universel, ou comme ordonnatrice du bien de l'homme, St. Augustin en a donné deux définitions.

Quand il dit qu'elle est la loi par quoi il est juste que toutes choses soient ordonnées pour le mieux, il s'agit de l'ordre de toutes les créa-

ures présentes, passées et futures, qui forment ne série où tout s'enchaîne dans une parfaite harmonie, sans qu'il soit possible de faire mieux. Et cela est non seulement bon mais juste.

Quand il dit qu'elle est la souveraine raison à laquelle il faut toujours obéir, il s'agit de l'ordre de la créature rationnelle, seule capable l'obéissance.

Toutes les lois naturelles dérivent de la loi éternelle, de plus ou moins loin, selon que les natures qu'elles gouvernent sont plus ou moins loin de Dieu. Il est vrai que les lois qui régissent les créatures irrationnelles ne contiennent pas les éléments actifs de la loi : commandement, défense, permission, conseil, punition, défense, autrement dit ce qui oblige ou *lie*. Mais de même que l'acte essentiel du feu est de chauffer, que de durcir est un acte secondaire, de même l'acte principal de la loi, qui dépasse tous les autres et selon lequel s'opère toute dérivation, c'est d'*ordonner*. Lier n'est qu'un acte consécutif. Et cet acte d'ordonner descend dans la prescription, la défense et autres actes de la loi, et au-delà dans les créatures irrationnelles et leurs actes, parce que *l'ordre court à travers tous les actes*. Aussi, par extension du mot précepte, peut-on dire que les créatures irrationnelles obéissent à Dieu.

En soi, la loi éternelle est immuable mais ses effets sont muables. Elle commande selon une raison invariable. Ce sont les circonstances qui font varier ses effets. La loi éternelle est une en tant qu'art, c'est-à-dire en tant qu'ordonnant toutes choses à une même fin. Elle est multiple en tant que moyen de cet art. C'est ainsi que

les êtres irrationnels lui sont soumis par néces
sité et sans le savoir, les méchants et les r
prouvés lui sont soumis malgré eux en subi
sant ses sanctions, les bons lui sont soumis p
volonté et obéissance, les bienheureux lui so
soumis en toute charité pour toujours.

Seule, la volonté de Dieu n'est pas soumi
à la loi éternelle, elle est elle-même la loi éte
nelle. Il est vrai que la volonté de Dieu est i
séparable de sa raison, d'où la légitime infére
ce : Dieu veut cela, donc cela est raisonnabl
Mais sa raison n'est pas autre chose en réali
que sa volonté elle-même (1).

B. *La loi naturelle.*

Parmi les lois dérivées de la loi éterne
pour le gouvernement des créatures raisonn
bles, l'une est innée dans la nature humai
les autres sont imposées du dehors, comme
loi de Moïse, la loi évangélique et la loi temp
relle.

Comme le dit l'Apôtre, la loi naturelle
dans la créature raisonnable. De même que n
tre connaissance est réglée par des principes
vrai qui lui sont innés ; de même notre acti
possède une règle innée par quoi elle est ord
née au bien. C'est la loi naturelle.

Cette loi, régulatrice du libre arbitre, do
à chacun l'intelligence du bien et du mal.
arrive qu'on l'ignore, ce n'est pas qu'elle n

(1) P. III, Q. XXVI.

ue. La faute en est à l'âme qui peut contre-arrer ses tendances naturelles et se détourner e Dieu. Le péché met obstacle à la loi, il ne la upprime point, pas plus qu'une éclipse n'éteint soleil.

Le libre arbitre a donc une loi qui lui est oncréée comme une règle, et qui, en sa qualité e règle, lui est supérieure. Lorsque S. Augustin it que la loi éternelle est imprimée en nous, s'agit de sa notion, et c'est cela la loi naturel-. Elle est une image de la loi divine et de la ivine bonté dans l'âme. En tant que premiè-e règle exemplaire, elle se confond avec la loi ternelle. En tant qu'innée dans l'âme, elle est réée. L'âme connaît la loi éternelle par une imilitude spirituelle, elle n'en a pas l''intuition omme elle a l'intuition de ses affections, de ses eutiments, de sa justice. Obéir à la loi éter-elle, c'est se conformer non pas à ce que Dieu eut, mais à ce que Dieu veut que nous voulions.

Cette loi ne détruit pas la liberté, elle la dis-ipline. En la disciplinant, elle la préserve de esclavage de la sensualité et du péché. Il est rai que la nature sensible n'a pas de loi supé-ieure à soi et qu'elle trouve en soi son bien. Iais il est de la nature de la raison d'avoir sa n dans un principe supérieur.

Selon Aristote, tout ce qui est dans l'âme est uissance, passion ou habitus.

La loi naturelle n'est pas une puissance, car a puissance est essentiellement indéterminée. Ni une passion, car la passion, dit Damascène, st un mouvement. Il reste qu'elle soit un ha-itus, qui est, d'après le Philosophe, une dis-osition durable.

Certains disent que la loi naturelle est u
acte de la raison et un habitus de la volont
De même que pour le soleil luire est un ac
inné, illuminer est une opération extérieure
ainsi la loi naturelle serait dans la raison cor
me quelque chose qui luit, mais dans la volon
comme une certaine habilité à bien opérer.

Il est impossible de faire de la loi naturel
un habitus de la volonté. Car l'effet principal
premier de la loi naturelle, c'est de donner l'i
telligence du bien et du mal. Le reste n'e
qu'une conséquence. Et à cause de cela, no
disons que la loi naturelle est de soi et d'abo
un habitus de la puissance. Si elle l'est de
raison et de la volonté, c'est subsidiaireme
En effet, la liberté n'est premièrement ni da
la raison, ni dans la volonté, mais dans la pu
sance ou faculté, car c'est elle qui possède l'a
torité, le pouvoir, la flexibilité. De même que
poids règle dans les graves tout le mouvem
du grave et pourrait être dit la loi du mou
ment lui-même, ainsi la loi naturelle règle
mouvement de la créature rationnelle, en ag
sant sur ce qui possède d'abord la liberté
l'autorité, à savoir la faculté. C'est le même
dre que dans la Trinité, dont l'âme est u
image : faculté ou puissance, raison, volonté

Il faut ajouter que le libre arbitre étant
faculté de la volonté et de la raison, la loi
turelle les atteint l'une et l'autre. Elle a d
une triple opération : elle lie la faculté,
éclaire la raison, elle meut au bien la volo
Et par là, la loi naturelle qui est premi
ment un habitus de la faculté, participe à
nature des deux habitus cognitif et mot

lle lie la faculté en commandant à l'homme
faire le bien et d'éviter le mal. Il en ré-
lte d'abord un jugement dans la raison et c'est
nsi qu'est formée la conscience ; puis la syn-
rèse ou étincelle de la conscience qui excite la
lonté à faire le bien. La conscience n'est donc
s la loi, elle est le jugement de la raison qui
nçoit la loi. Ce qui n'empêche pas de l'appeler
i de l'esprit, parce que c'est par la conscience
ue la loi naturelle règle la raison.

Mais la syndérèse ne dicte pas comme une
gle, ce qui est le propre de la loi. Elle dicte
mme nature, ce qui veut dire qu'elle stimule
bien seulement.

D'où l'on peut définir la loi naturelle : une
gle innée du devoir, avec direction de la rai-
n et impulsion de la volonté.

Cette règle est-elle immuable ?

Dans le Décret de Gratien, distinction 6, il
t dit que le droit naturel, issu de la raison,
emeure immobile. Cependant Isidore déclare
ue la propriété commune et la liberté pour
us sont de droit naturel. Si donc j'ai le droit
posséder en propre, la loi naturelle varie.
'ailleurs, dans la Bible, lorsque Lamech prend
usieurs femmes il est accusé d'adultère, tan-
s que plus tard les saints patriarches prati-
uent la polygamie.

Certains répondent qu'il faut distinguer dans
loi naturelle :

a) des préceptes et des défenses (fais aux
utres ce que tu veux qu'on te fasse, ne leur
is pas ce que tu ne veux qu'on te fasse).

b) des démonstrations, c'est-à-dire des con-
ils (tout est commun à tous).

Les préceptes et les défenses sont immua bles, les démonstrations varient et n'obligen qu'en cas de nécessité.

St. Augustin parle autrement. Il pren l'exemple de la médecine, dont l'art est invaria ble mais dont certaines prescriptions diffèren avec les malades. On ordonne du vin aux gen bien portants et on l'interdit aux malades. Ain si la loi naturelle déclare que tout est commun propriété et liberté. Depuis le péché elle com mande la propriété privée. Dans les deux cas c'est la loi naturelle qui prescrit deux chose opposées au nom d'un même principe. Ces va riations non pas lieu dans la loi mais au de dans de nous, comme le soleil change pour nou sans changer en lui-même. La loi écrite n'es pas une correction de la loi naturelle. Elle e est est un supplément, ce qui n'implique pas un mutation. La loi naturelle dicte un ordre géné ral (ne fais pas aux autres ce que tu ne veu pas qu'on te fasse), dans lequel sont enfer mées beaucoup de particularités(ne pas tue ne pas porter de faux témoignage, etc.), qu'i appartient à la loi de la lettre de dégager.

Pour la polygamie dont il est question dan l'histoire sainte, on doit se rappeler que si l loi naturelle regarde les hommes pour qui ell a été faite, elle regarde Dieu, par l'autorit de qui elle a été portée. La loi dicte les ordre d'un supérieur, qui peut toujours changer la lo puisqu'il est au-dessus d'elle. Aussi jamais l loi naturelle n'a-t-elle ordonné la monogamie que ne soit réservée la volonté du Législateu suprême.

C. *Le droit naturel.*

Hugues de Saint-Victor, après St. Augustin, nonce deux préceptes du droit naturel, l'un négatif : ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'on te fasse ; l'autre positif : fais aux autres ce que tu veux qu'on te fasse.

Isidore déclare que le droit naturel est celui qui est commun à toutes les nations, comme l'union de l'homme et de la femme, la propriété commune et la liberté pour tous, l'acquisition de tout ce qui est dans le ciel, sur la terre et dans la mer, la restitution d'un dépôt confié, l'opposition de la force à la violence.

Il y a plus de préceptes chez Isidore que chez Hugues et Augustin, parce qu'il range dans le droit naturel ce qui ordonne la nature universelle, à savoir la nature animale, et ce qui ordonne la nature singulière, à savoir la nature humaine. A l'ordre de la nature universelle appartient ce qu'il dit de l'union de l'homme et de la femme, de la succession et de l'éducation des enfants. A l'ordre de la nature singulière appartient le reste. Les deux préceptes d'Augustin se rapportent à l'ordre de la nature singulière. L'une de ces énumérations est superflue ou l'autre incomplète.

Cicéron, à la fin de sa Rhétorique, dit que le droit naturel est le droit qu'une force innée, non l'opinion, a inséré dans la nature humaine, comme la religion, la piété, la grâce, la vengeance, la vérité. Nous trouvons ici encore quelque chose de plus que dans Isidore, ce sont les relations avec Dieu.

Voici la solution.

La loi naturelle est le principe de tout droi moral selon lequel doit être ordonnée la vie d l'homme.

Or le droit naturel est triple : inné, humai divin.

Le droit inné regarde l'ordre de la natur universelle, à savoir la nature animale. Il a pou but le salut de l'espèce. Il est commun au hommes et aux animaux.

Le droit humain regarde l'ordre de la natu re singulière, à savoir la nature humaine. C'es le droit des gens, qui ordonne seulement l créature raisonnable.

Le droit divin regarde l'ordre de la natur singulière ordonnée à la grâce. C'est ainsi qu les préceptes moraux de la loi de Moïse déri vent de la loi naturelle.

La nomenclature d'Isidore se rapporte a droit inné et au droit humain. Droit inné o de la nature universelle : union du mari et d la femme, éducation et succession des enfant Droit humain ou de la nature singulière : pro priété commune et liberté pour tous, s'il s'a git de la nature intègre ;acquisition et restitu tion, opposition de la force à la violence, s' s'agit de la nature tombée.

La nomenclature de Cicéron se rapporte un quement au droit humain, qui ordonne la natu re singulière à Dieu et au prochain. A Dieu pa la religion. Au prochain par un ordre qui l'a teint dans sa force rationnelle, dans sa forc irascible et dans sa force concupiscible.

Selon les juristes, la loi naturelle nous ordo ne à la grâce doublement. Par rapport à Die et c'est l'obligation pour toute créature raiso

nable de s'assujettir à son Créateur. Par rapport au prochain, et c'est l'obligation morale de ne pas lui faire ce qu'on ne voudrait pas qu'il vous fît.

D. *Le droit positif.*

La loi naturelle est en nous sans notre coopération. Car Dieu imprime lui-même la force naturelle de l'ordre dans la créature raisonnable et irraisonnable. Mais dans la loi temporelle, nous coopérons avec la raison à ce qui agit en nous.

Tout ce qu'il y a de juste dans les lois humaines dérive de la loi éternelle et du droit naturel, comme tout ce qu'il y a de bon dans le monde dérive de la bonté première, tout ce qu'il y a de vrai de la vérité première. La loi temporelle n'est pas opposée à la loi éternelle. Mais la loi éternelle a ainsi disposé les choses, que la loi temporelle aurait uniquement pour fin d'assurer la paix entre les hommes, alors que la loi éternelle doit encore assurer la paix des hommes avec Dieu. La loi humaine regarde le mal d'abord, pour le réprimer, et le bien par accident. La loi éternelle regarde le bien d'abord, et le mal par accident.

Il est évident que les lois iniques ne dérivent pas de la loi éternelle, le mal n'ayant pas de cause efficiente mais déficiente. Ce que la loi naturelle dicte d'obligatoire, et non pas seulement d'expédient ou d'utile, jamais le droit positif ne peut le rendre licite (2).

(2) P. III, Q. XXVI-XXVII.

Alexandre de Halès a rassemblé les matériaux d'un véritable traité des lois. Il enrichit la tradition augustinienne en approfondissant la notion de loi, en cherchant à préciser les rapports de la loi naturelle, d'une part avec la loi éternelle, d'autre part avec les facultés de l'homme. L'un des premiers scolastiques, il distingue la syndérèse de la conscience. Il essaie de concilier les définitions romaines et chrétiennes du droit naturel.

Mais son enseignement, à demi organisé, demeure hésitant et confus. Sur l'essence de la loi et du droit naturel, il est une juxtaposition de points de vue plutôt qu'une synthèse doctrinale. C'est en lisant St. Thomas, le grand architecte du traité des lois, qu'on apprécie le mieux les mérites du Docteur irréfragable et ses insuffisances.

*
* *

Albert le Grand (1206-1280), le maître de St. Thomas, reste intimement dépendant de St. Augustin. On trouve son enseignement sur le droit naturel dans la *Summa de creaturis* (3). A l'époque où il le rédigea, vers 1240, Albert ne connaissait encore que la traduction latine des trois premiers livres de la morale à Nicomaque. Il ignorait donc la doctrine d'Aristote sur le droit naturel et ne la commentera que plus tard.

(3) Au chapitre *De bono sive de virtutibus*, publié par Grabmann (Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts d. Gr. Leipzig 1919).

Qu'est-ce que le droit naturel ?

Comme le dit Basile, il existe dans le jugement naturel des exigences universelles. Ces exigences, ces droits universels, sont pour chacun d'entre nous des normes d'action qui nous gouvernent, des règles sans erreur dans lesquelles la syndérèse, qui est le pouvoir naturel de juger, voit clairement ce qui est à faire et à ne pas faire. Et plus ces règles sont communes et générales, plus elles font substantiellement corps avec le droit naturel. Par exemple : ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'il te fasse, fais lui ce que tu voudrais qu'il te fît.

Le droit naturel n'est pas autre chose que le droit de la raison, c'est-à-dire ce qui est dû à la nature en tant que raisonnable.

Par nature raisonnable, on peut entendre surtout la nature, surtout la raison, également la nature et la raison. D'où trois manières d'envisager le droit naturel.

Surtout selon la nature. — Comme la nature est elle-même principe des actes qui tendent à sa conservation, c'est sous son impulsion directe que la raison recherche les moyens d'assurer le salut de l'individu et de l'espèce (nourriture, vêtement, maison, santé, etc. ; femme, enfants, amour familial). Et tout cela est du droit naturel.

Surtout selon la raison. — C'est le domaine de la religion, de la justice, de l'honnêteté à l'égard de soi et des autres. Mais la raison demeure dépendante de la nature et ordonnée par elle à sa fin. Par nature, on entend ici des semences de bien, innées et vitales, qui sont le droit naturel. Les commandements des deux tables du

Décalogue, pris dans leur généralité et leur indétermination, et plus brièvement tout ce qui est honnête en son genre, appartient au droit naturel.

Egalement selon la nature et la raison. — Il s'agit des coutumes communes que les hommes ont établies pour leur utilité d'après les semences du droit universel. C'est encore du droit naturel (gouvernement économique et politique, propriété privée et autres choses semblables).

En résumé, le droit naturel est l'ensemble des principes les plus universels du droit humain.

Mais de même que l'intellect spéculatif ne possède pas un seul principe générateur de toute science, de même l'intellect pratique ne possède pas un seul principe générateur de toute action morale. Les matières diverses diversifient les principes de l'ordre spéculatif, les circonstances de temps, de lieu, d'état, diversifient les principes de l'ordre pratique. C'est pourquoi il y a trois façons d'appartenir au droit naturel : essentiellement, subjectivement, particulièrement.

Essentiellement. C'est le cas des principes les plus universels.

Subjectivement. C'est le cas des annexes à ces principes, qui tirent leur origine de la seule raison naturelle. Ici trouvent place les énumérations de Tullius et d'Isidore.

Particulièrement. C'est le cas des déterminations concrètes fixées par les plébiscites, les sénatus-consultes, les réponses des prudents. Elles dépendent en partie de la nature, en partie des conditions humaines, comme les con-

trais où la volonté des contractants fait la loi pour la plus grande part. Toutefois, si ces déterminations ne relèvent pas en tout de la raison, elles ne doivent jamais aller en rien contre la raison.

Il faut noter que, si en cas d'utilité ou de nécessité, il est permis de dispenser de certaines déterminations du droit naturel, en aucun cas n'est légitime une dispense du juste et de l'honnête, qui est la fin essentielle de la loi (4).

Cet enseignement d'Albert le Grand est à compléter par ce qu'il dit au livre V, tr. III, c. 3-5 de son Commentaire de la Morale à Nicomaque.

Il y a deux espèces de juste politique : le juste naturel et le juste légal. Par juste naturel il faut entendre celui qui est simplement naturel, sans aucun mélange de juste légal ; par juste légal celui qui est simplement légal, sans aucun mélange de juste naturel.

Le juste naturel est celui dont les principes ont chez tous les hommes la même puissance d'obliger et ne dépendent de l'opinion de personne. C'est ce que dit Tullius à la fin de sa première Rhétorique : « Le droit de nature n'a pas été engendré par l'opinion, il a été inséré en l'homme par une force innée. »

Cette force innée s'exprime en un droit générique et en un droit spécifique.

Droit générique. — Il est commun à l'homme et à l'animal. Il n'oblige pas en tant que juste, car le juste est égalité, proportion, en un mot raison, et le genre animal n'a en soi aucun

(4) GRABMANN, op. cit. fol. 166 r.-179 r.

ordre à la raison. Il oblige en tant qu'instinct naturel. Est de droit générique l'union de l'homme et de la femme, la procréation des enfants, la répulsion de la violence par la force. Tout animal, on le sait, combat pour sa conservation et pour ce qui est ordonné à sa conservation : la nourriture, le nid, la progéniture.

Droit spécifique. — C'est celui que dicte à chacun la raison, informée par la seule raison, en dehors de toute inquisition et de toute discussion. Ainsi le culte de Dieu, des parents, de la patrie, et autres devoirs qu'énumère Cicéron.

L'homme ne pourrait pas être participant de l'honnête si les principes de la justice n'étaient pas en lui par nature, comme il ne serait pas participant de la science si les principes de la connaissance n'étaient pas en lui par nature, ainsi que le prouve Aristote. La nature ne fait rien pour un acte sans conférer tous les principes et les moyens de cet acte. Autrement, il y aurait quelque chose de vain ou d'inutile ou de déficient dans les choses nécessaires de la nature : ce qui selon les Péripatéticiens est absurde.

Quand on parle de la puissance universelle et partout identique du droit naturel, il s'agit de la première inclination de la nature rationnelle et non de ses effets. Quoique de tuer ses parents soit chez les Trivalli une forme de la piété filiale, la nature n'est pour rien dans cette application erronée d'un principe vrai. C'est une mauvaise coutume, née du faux raisonnement qu'il est pieux d'arracher de bonne heure ses parents aux misères de la vie. Le droit naturel a autant de pouvoir sur ceux qui

en usent bien que sur ceux qui en usent mal, et l'homme tant qu'il est homme n'est jamais sevré de principes humains.

Le juste légal est celui qui, tout en se rattachant à un principe, peut être indifféremment ceci ou cela. Il est de droit naturel, dit Aristote, d'honorer les dieux, il est de droit légal de leur sacrifier une chèvre plutôt que deux brebis. Ce droit reçoit sa force obligatoire du seul fait de son institution. La coutume, issue de la nature et sanctionnée par la loi, est un intermédiaire entre le juste naturel et le juste légal.

Certains confondent le juste naturel avec le juste légal et prétendent que le juste quel qu'il soit n'a de vigueur que par la loi. Car si le juste naturel existait, il serait partout le même. Or les lois sont diverses à l'infini.

Oui, mais les premiers principes sont uns. C'est leur usage qui est multiple. Si la justice divine est immuable comme Dieu, la justice de l'homme, comme sa nature, est soumise au mouvement. Et ce mouvement est naturel ou il ne l'est pas. Tout est ordonné dans l'univers, et cependant la nature, travaillant dans la diversité de la matière, change quelquefois l'ordre. Chaque animal a une droite et une gauche, et l'on trouve parfois des ambidextres. C'est que l'inégalité matérielle a compromis la finalité naturelle, et la nature, de peur que tout ne se perdît dans la confusion, a fait ce qu'elle a pu. Tolérant quelque mal, elle a entraîné la matière aussi près que possible du but. Il en est de même dans les relations civiles, où tout est réglé par des mesures. Il est évident qu'à choses diverses, mesures diverses. Pour un même prix,

on n'a pas partout la même mesure de vin ni de froment. C'est selon la nécessité des gens et l'abondance de la récolte. La diversité des actions humaines est telle qu'il est impossible de l'ordonner à un seul juste naturel. Mais il ne faut pas pour cela s'abstenir de la gouverner. Si elle ne peut être ramenée à l'ordre premier et principal, elle doit l'être à un ordre voisin qui en dérive.

L'enseignement d'Albert le Grand sur le droit naturel est un essai d'adaptation de Cicéron et d'Aristote à la pure tradition augustinienne. La doctrine est moins développée mais plus ferme que celle d'Alexandre de Halès. La fusion des éléments augustiniens et aristotéliciens est amorcée.

*

* *

En résumé, les prédécesseurs de St. Thomas affirment l'existence d'une loi naturelle immuable, réglant et liant l'homme dans sa connaissance et dans son action, et fondée dans la raison et la volonté de Dieu.

Ils ne sont pas d'accord sur l'élément essentiel de cette loi, rationnel ou volontaire.

Ils admettent un droit naturel secondaire consécutif au péché. Mais les uns le confondent avec le droit des gens et déclarent que le droit de propriété relève de l'ordre pénal tout comme l'esclavage ; les autres refusent d'absorber le droit des gens dans l'ordre pénal et soutiennent que certaines de ses déterminations, comme la

propriété privée, sont dictées par la raison, sans aucune préoccupation du péché.

Parmi les opinions qui gravitent autour des principes posés par St. Augustin, St. Thomas aura un choix à faire et un lien vital à créer pour organiser une doctrine qui fasse corps avec sa synthèse théologique.

CHAPITRE IV

La loi naturelle et le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin.

Comme ses devanciers, St. Thomas rattache la loi naturelle à la loi éternelle, et il fait tenir toute la raison du gouvernement divin en ce principe énoncé au début de la *Somme contre les Gentils* : « Le premier auteur et moteur de l'univers est l'intelligence. Il faut donc que la fin dernière de l'univers soit le bien de l'intelligence. »

En d'autres termes : tout vient de l'intelligence, tout doit y retourner. C'est la loi des lois, le cycle de Dieu et des choses.

I

La foi et la raison affirment que Dieu est, qu'il est immuable, éternel, nécessaire, simple, un, en dehors de tout genre et de toute espèce, infini, tout-puissant, parfait. Sans mélange de potentialité, il est l'acte pur. Comme il est au sommet de l'immatérialité, il est au sommet de la connaissance. Penser est son essence, et son essence se confond avec son être. Sa volonté n'est pas autre chose que son intelligence en tant qu'elle s'aime.

La foi ajoute que Dieu est un en trois personnes.

Penseur éternel, Dieu engendre éternellemen une Pensée, qui est son image vivante, de mêm nature et de même essence que lui.

Et de ce Penseur et de cette Pensée procèd un éternel Amour, de même essence et d même nature que le Penseur et que la Pensé qu'il unit.

C'est le mystère de la Trinité, Père, Fils e Saint-Esprit (1).

Il existe donc en Dieu un ordre de nature, e cet ordre est nécessaire, car Dieu connaît né cessairement son essence et nécessairement la veut. Il est impossible d'assigner à Dieu un fin en dehors de lui, une béatitude qui ne soi par l'auto-contemplation de son intelligence. S parce qu'il ne peut pas ne pas être, il n'a pa besoin d'une essence différente de son être parce qu'il ne peut être déficient dans sa con naissance ni dans son action, il n'a pas besoi d'une règle différente de lui (2).

Dieu se connaît parfaitement. Il sait qu convient à sa nature d'être cause, cause de que que chose qui n'est pas elle, car nul n'est ca se de soi, cause de quelque chose de fini, car e dehors de l'infini il ne reste que le fini, cau libre, car le fini ne termine ni ne détermi

(1) Comp. theol. III-XLIX. — S. T. I, q. XIV, a. 1 q. XXXIII-XXXVI ; q. XLIV, a. 1. — Potent. q. IX, a. — Ver. q. XXIII, a. 6. — I Sent. dist. XIV, q. 2, a.

(2) S. T. I, q. XXVI, a. 2 ; q. XXXVI, a. 2 ; q. XL a. 2 ; q. XLII, a. 3. — C. Gent. I, 80, 101. — Ve q. III, a. 1. — Potent. q. III, a. 15 ad 15 ; q. IX, a. 9 q. X, a. 2 ad 5.

'infini. Il voit dans son essence l'idée de tous es êtres qui peuvent procéder de lui, non pas ar génération naturelle mais par émanation olontaire. Comme il se veut avec ce qui est en ui, il déploie sa puissance de causalité dans es choses, les multipliant et les diversifiant omme des images et des vestiges de sa perfec- ion éminente, les disposant en un ordre confor- me à l'ordre de sa propre nature.

Créateur des êtres, Dieu a sur eux domaine bsolu. La cause première des essences ne peut as ne pas être en même temps leur cause fina- e. Le monde vient de Dieu, il doit retourner à Dieu. Il ne saurait avoir d'autre fin que la fin lu principe dont il émane et à la ressemblance luquel il est façonné, d'autre opération que la éalisation de l'idée divine insérée en lui et en hacune de ses parties (3).

La raison de Dieu, créatrice des substances, valeur d'idée, d'exemplaire, d'art. Ordonna- rice et motrice des activités, elle a valeur de oi. La loi éternelle est l'intelligence divine en ant que règle et fin dernière de l'univers. On a dit éternelle, quoique la création ait com- nencé, parce qu'elle a été promulguée de tou- e éternité dans le Verbe de Dieu, en qui vit ternellement l'idée des choses.

Principe de la science pratique de Dieu, la oi éternelle a pour actes d'abord la providen-

(3) S. T. I, q. IV ; q. XIV-XV ; q. XIX ; q. XXII ; . XLIV-XLV ; q. CIII-CIV. — C. Gent. I, 29, 49, 54, 5 ; II, 26, 46, III, 1-3, 16-22, 64, 67 ; IV, 26. — Comp. heol. LXXI-LXXIII ; CIII. — Ver. q. XXIII, a. 6. — ubstant. sép. XIII. — Comm. Dion. Div. Nom. cap. I, ect. 2-3 ; cap. II, lect. 2 ; cap. IV, lect. 2-3.

ce, qui conçoit et choisit l'ordre en vue de l
fin, ensuite le gouvernement, qui réalise l'ordr
voulu. Actes de raison et de volonté, mais pre
mièrement de raison, sans laquelle aucun or
dre n'est concevable ni exécutable (4).

Le propre d'un ordre parfait est de se propa
ger de haut en bas selon une loi de proportion
nalité. A partir de Dieu, les essences s'étagen
de la pure intelligibilité à une obscure matéria
lité, voisine du néant. Comme on agit dans l
mesure où l'on est, à l'ordonnance des essence
correspond la hiérarchie des activités. Etan
mesure de l'être, l'intelligence est mesure d
l'action. De soi elle ordonne et de soi elle régi
parce qu'elle contient les formes universelle
dont dérivent les vertus opératives.

Sous l'influx de la loi éternelle, les créature
imitent la durée de Dieu en persévérant dan
l'être, et la causalité de Dieu en se communi
quant les unes aux autres la perfection de leu
être (5). Si, avant leur création, elles n'ont aucu
droit à l'existence ni à tel ou tel rang parmi l
essences, Dieu se doit en quelque sorte de ma
nifester sa bonté en leur donnant, après l
avoir créées, les moyens d'action exigés p
leur nature. En ce sens la loi éternelle est un
loi de justice, avec cette réserve que la bon
de Dieu déborde sa justice comme la cau
première déborde la cause seconde, et que s

(4) S. T. I, q. XXI, a. 1 ; Ia IIae, q. XVI, a. 2 ;
XCI, a. 1 ; q. XCIII. — Ver. q. IV, a. 8 ; q. V, a. 1
a. 8.

(5) C. Gent. II, 45, 78. — Comp. th. CIII ; CXXI
CXXV ; CXXX. — Subst. sep. XIV.

ons vont infiniment au delà des exigences de l'ordre créé (6).

Parce qu'elles participent à l'intelligence, les ubstances spirituelles sont douées de liberté. Mais elles ne sont pas comme Dieu, qui est à ui-même sa règle et sa fin. Dans leur retour à Dieu, leur volonté peut défaillir. Et leurs défaillances ont raison de péché, étant volontaires. Et le péché engendre la sanction pénale, qui est la réplique de l'ordre et son rétablissement.

Les substances irrationnelles ont aussi leurs défaillances, mais ce sont des accidents de la nature et du hasard, permis ou voulus par la providence, au regard et à la main de qui rien n'échappe (7).

Dieu n'empêche donc pas le mal. Sa bonté s'exprimerait moins bien dans les choses, s'il n'existait parmi elles un ordre de valeurs, fondé sur la distinction et la diversité des essences. Ce qui entraîne l'inégalité des natures et des opérations. Faillir est une infériorité. Mais l'univers perdrait de sa richesse et de sa beauté à se fixer dans l'immobilité. De la semence corrompue germe la fleur et le vice de l'impie exalte la vertu du juste. Depuis le séraphin jusqu'au grain de sable, jusqu'au damné au fond de l'enfer, librement ou nécessairement,

(6) S. T. I, q. XXI, a. 4 ; q. CV, a. 6 ad 2 ; Ia IIae, q. LXI, 5. — C. Gent. II, 28-29. — Subst. sep. XIII. — Div. Nom. cap. I, lect. 1. — Pot. q. III, a. 16. — I. Sent. dist, 43, q. 2, a. 2.

(7) Ver. q. V, a. 4 ; a. 5. — S. T. I, q. XXII, a. 2. — Nat. fidei, cap. V. — Mal. q. XVI, a. 2. — C. Gent. III, 112.

tous les êtres travaillent au bien commun sous la direction et l'impulsion de la loi éternelle, qui meut l'universalité des natures selon le mode contingent ou nécessaire de leur opération (8).

*
* *

Comme la loi est une règle et une mesure qui descend du supérieur à l'inférieur, on peut la considérer soit en celui qui règle et qui mesure, soit en celui qui est réglé et mesuré.

En celui qui règle et qui mesure, elle est essentiellement raison. Commander n'est pas imprimer un mouvement quelconque. C'est ordonner un mouvement à une fin. La volonté joue le rôle de cause efficiente et se borne à mouvoir la raison pour qu'elle commande.

En celui qui est réglé et mesuré, la loi peut être participée selon des modes divers (1).

La participation des créatures intellectuelles à la loi éternelle est de l'ordre le plus élevé, car elles surpassent de beaucoup les créatures irra-

(8) C. Gent. III, 71-74, 78-80. — S. T. I, q. XLVII, a. 1-2 ; q. XLVIII, a. 2 ; q. CIII, a. 7-8 ; CV, a. 2-5 ; q. CIX, a. 1 ; Ia IIae, q. XCI, a. 2. — Div. Nom. cap. X, lect. 1. — Mal. q. XVI, a. 7 ad 15. — I Sent. dist. 44, q. 1, a. 2 ad 6. — Ver. q. XXIII, a. 5. — I Sent. dist. 46, q. I, a. 3.

(1) S. T. Ia IIae, q. XVII, a. 1 ; a. 5 ; q. L, a. 3 ; q. LVIII, a. 2 ; q. LX, a. 1 ; a. 3. ad 1 ; IIa IIae, q. 47, a. 8 ; a. 12 ; q. 49, a. 2. — Quodl. IX, a. 12. — Pot. q. II, a. 3 ad 3 ; q. III, a. 15. — II Sent. dist. 24, q. 3, a. 3 ad 1. — Ver. q. XXII, a. 11 ad 5.

tionnelles et par la perfection de leur nature et par la dignité de leur fin. Par la perfection de leur nature, parce qu'ayant la maîtrise de leurs actes elles se meuvent librement, tandis que les créatures irrationnelles sont agies plutôt qu'elles n'agissent. Par la dignité de leur fin, parce qu'en connaissant et en aimant Dieu elles atteignent la fin dernière de l'univers, tandis que les créatures irrationnelles n'y participent que par similitude. Il en résulte que la providence, qui a pour but ultime le bien de l'intelligence, gouverne les créatures intellectuelles pour elles-mêmes, et ordonne à elles toutes les autres, comme au centre où tout doit converger pour retourner à Dieu (2).

Du fait que les êtres irrationnels servent les êtres rationnels, ils n'ont pas de valeur propre en tant qu'individus. La loi éternelle les régit en fonction de leur espèce au moyen d'un instinct spécifique.

L'homme n'est pas seulement régi en fonction de son espèce. Intelligent et libre, il prend une part active au gouvernement divin. Il se gouverne et gouverne les autres. Sa raison, qui est de soi une puissance indéterminée, doit être accordée à l'ordre universel.

En plus de l'instinct qui l'ordonne à son espèce, l'homme tient de Dieu une loi régulatrice de ses actions personnelles et volontaires.

Et c'est ainsi qu'avoir une loi, autrement dit une règle d'action, est le privilège exclusif des êtres rationnels. Elle leur est donnée avec leur nature, comme une inclination à leur acte

(2) C. Gent. III, 111, 112, 115. — Ver. q. XXIII, a. 1.

propre et à leur fin. D'où son nom de loi naturelle. On peut la définir : une irradiation et une participation de la loi éternelle dans les créatures raisonnables (3).

Comment se fait cette participation ?

Comme l'écrit Denis (Div. Nom. cap. VII), la sagesse de Dieu établit la continuité dans l'univers, en disposant de telle manière les diverses natures que chacune participe par son sommet à la perfection de la nature supérieure. L'espèce de prudence qu'on trouve chez l'animal est une participation imparfaite mais réelle de la raison humaine. Si l'on considère leur mode naturel de connaître, l'homme est inférieur à l'ange. L'ange appréhende la vérité sans effort ni discours, l'homme la poursuit comme à tâtons et par les détours du syllogisme. Mais en vertu du principe de continuité, la nature humaine effleure de sa pointe les franges de la nature angélique. Ce qui lui vaut un rayon de lumière, qui, en jouant au contact de l'expérience, devient la source vive de sa pensée et de son action, la semence naturelle de sa science, de son art et de sa vertu.

Pour être utilisable, ce pouvoir intuitif doit exister à l'état de disposition permanente ou d'*habitus*. Nous possèdons à cet égard un double habitus inné : l'habitus des premiers prin-

(3) C. Gent. III, 113-114 ; 129. — Ver. q. XV, a. 2 ; q. XVI, a. 2 ad 4. — Mal, q. II, a. 4. — S. T. Ia, q. LXXIX, a. 12 ; Ia IIae, q. XCI, a. 2-3 ; q. XCIII, a. 2 ; IIa IIae, q. L, a. 2. — I Sent. dist. 45, q. I, a. 4 ; IV Sent. dist. 20, q. I, a. 1, sol. 2 ; dist. 33, q. I, a. 1. — In Psalm. IV, 5. — In Job, cap. VII, lect. 4 ; cap. XXIII, lect. 1.

cipes théoriques ; l'habitus des premiers principes pratiques ou *syndérèse*.

La syndérèse affecte la raison pratique dans sa constitution même, en la disposant à connaître immédiatement les principes régulateurs de la volonté (4).

Quels sont-ils ?

Dans l'ordre de la raison théorique, la notion d'être est la notion première, incluse dans toutes les autres, et le principe d'identité est le premier principe évident, inclus en tout jugement.

Dans l'ordre de la raison pratique, la notion de bien est la notion première, incluse dans toutes les autres. Car tout être qui agit agit en vue d'une fin, c'est-à-dire d'un bien. Et le premier principe évident se fonde sur l'idée de bien, fin nécessaire de toutes les activités. On peut l'énoncer ainsi : il faut faire le bien et éviter le mal. C'est le précepte premier de la loi naturelle, qui contient tous les autres, en ce sens que leur matière est faite de tous les biens appréhendés par la raison comme biens humains.

Comme ces biens ne sont que les fins poursuivies par nos inclinations naturelles, l'ordre de nos inclinations naturelles détermine l'ordre des préceptes de la loi naturelle.

(4) Ver. q. XI, a. 1 ; q. XIV, a. 2 ; q. XV, a. 1 ; q. XVI, a. 1. — S. T. Ia, q. LXXIX, a. 1 ; Ia IIae, q. LXI, a. 1 ; q. LXII, a. 3 ; q. LXIII, a. 1 ; q. XCIV, a. 1. — II Sent. dist. 7, q. I, a. 2 ad 3 ; dist. 24, q. II, a. 3 ; dist. 39, q. II, a. 2 ; q. III, a. 1. — In Ethic. lib. VI, lect. 2.

Or il y a en nous trois inclinations fondamentales.

Premièrement, une inclination au bien général de notre nature. C'est l'instinct de conservation, qui nous est commun avec toutes les substances.

Deuxièmement, une inclination au bien particulier de notre nature animale. C'est la tendance à la reproduction de l'espèce, à l'éducation des enfants et autres choses semblables, qui nous est commune avec les animaux.

Troisièmement, une inclination à agir selon notre nature spécifique d'homme raisonnable. C'est la tendance à aimer Dieu, à développer notre intelligence, à vivre en société, etc.

Tout ce qui relève de ces trois inclinations primitives, qui ont pour fins le bien de l'individu, le bien de l'espèce, le bien de la raison, est réglé par les préceptes de la loi naturelle (5).

Mais parmi les énoncés de la loi naturelle, les uns sont immédiatement évidents, comme celui-ci : il ne faut nuire à personne. D'autres sont des conclusions de principes évidents, comme celui-ci : il ne faut pas garder pour soi un dépôt confié, parce qu'il ne faut pas voler, parce qu'il ne faut nuire à personne. D'où la division des préceptes de la loi naturelle en préceptes premiers et en préceptes seconds, selon qu'ils sont des données immédiates de la syndérèse ou des déductions à partir de la syndérèse.

(5) S. T. Ia IIae, q. XCIV, a. 2 ; q. C, a. 11. — In Psalm. XXXVI, 19. — II Sent. dist. 42, q. I, a. 4. — IV, Sent. dist. 33, q. I, a. 1, sol.

Quelle est la valeur de ces déductions ?

Si les principes premiers de l'ordre pratique s'imposent avec la même évidence que les principes premiers de l'ordre spéculatif, le syllogisme dialectique n'aboutit pas toujours à des conclusions aussi rigoureuses que le syllogisme scientifique. L'un a pour matière des vérités nécessaires, qui ne peuvent être autres qu'elles ne sont, et donc ses déductions sont infaillibles. L'autre a pour matière des vérités contingentes, qui pourraient être autres qu'elles ne sont, et donc ses déductions perdent de leur rigueur à mesure qu'elles s'éloignent des données premières. En toutes ses démarches, l'homme dépend de la loi naturelle et il n'est jamais autorisé à agir contre la raison. Mais la raison, même dégagée de l'erreur, de l'ignorance, des préjugés, des passions, des mauvaises habitudes, ne nous dicte pas chacun de nos actes avec une telle précision que nous n'ayons pas le pouvoir d'opter entre plusieurs fins raisonnables. Ceci explique comment les consciences étant d'accord sur les premières évidences morales, il arrive que leurs conclusions les plus légitimes diffèrent, d'autant plus que les circonstances de temps, de lieu, de personne, commandent une certaine adaptation des principes.

Les préceptes premiers dans chaque ordre d'activité concernent l'obtention même de la fin, les préceptes seconds ne concernent que l'accidentel de la fin, ce qui permet de l'atteindre mieux. Si l'on considère l'instinct de conservation, le précepte premier nous défend les actions qui portent atteinte à la vie, le pré-

cepte second nous défend les actions qui portent atteinte à la vie bonne.

Comme ils répondent à une inclination essentielle de notre nature, les préceptes premiers ne varient pas et on les retrouve chez tous les peuples.

Les préceptes seconds, qui visent une tendance naturelle moins expresse, ne s'imposent pas avec la même nécessité. Rien ne peut légitimer la polyandrie. Elle s'oppose à la fin première du mariage qui est la procréation. La polygamie s'oppose à la paix domestique et à cause de cela la loi naturelle l'interdit. Comme elle n'empêche pas la procréation, on la tolère en certains cas. Les patriarches la pratiquaient pour assurer la multiplication rapide de leur race (6).

St. Thomas applique cette distinction au droit naturel qui règle les relations sociales. Il distingue :

a) un droit naturel strict (procréation, éducation, etc.) Il correspond aux tendances spécifiques qui nous sont communes avec les animaux.

b) un droit naturel où la raison met du sien et qui règle les tendances sociales commu

(6) II Sent. dist. 24, q. III, a. 3 ; III Sent. dis 37, q. I, a. 3. — IV Sent. dist. 33, q. I, a. 1 et a. — S. T. Ia IIae, q. LVII, a. 5 ; q. LVIII, a. 5 ; q. XC a. 3 ; q. XCIV, a. 2-6 ; q. XCIX, a. 2, ad 2 ; q. C a. 1 ; q. CV, a. 2, ad 8. — Ver. q. XVI, a. 3 ; q. XVI a. 2. — Mal. q. VIII, a. 1 ad 4. — Pot. q. III, a. ad 5. — In Ethic. lib. V, lect. 12. — Post. analyt. 1. — C. Gent. III, 124. — In Isaiam, IV.

nés à tous les hommes. On l'appelle droit des gens (échanges, contrats, traités, etc.) (7).

St. Thomas ajoute que, depuis la faute originelle, la nature humaine a perdu son intégrité. Ce qui n'est pas naturel pour la nature intègre peut le devenir d'une certaine manière pour la nature tombée.

C'est le cas du pouvoir coercitif et de l'esclavage.

Dans l'état d'innocence, la société, qui est naturelle à l'homme, aurait été fondée sur l'autorité. Pour deux raisons. Parce que tout s'organise hiérarchiquement dans l'univers ; parce qu'il ne peut exister de communauté sans une tête pour la diriger. Les plus intelligents et les plus justes auraient gouverné les autres sans contrainte, chacun se soumettant de plein gré à la justice et à la raison. La révolte a rendu nécessaire la domination par la force et l'esclavage, qui est un châtiment. Ces deux formes du pouvoir relève du droit des gens ainsi que la division des biens, qui est aussi une conséquence du péché (8).

Préoccupé de concilier Isidore de Séville et les juristes romains, St. Thomas se relâche parfois de sa précision quand il trace les frontières du droit naturel et du droit des gens.

(7) S. T. Ia IIae, q. XXXI, a. 7 ; q. XLI, a. 3 ; q. XLVI, a. 5 ; q. LI, a. 1 ; q. LXXI, a. 2 et 6 ; q. XCV, a 4 ; q. C, a. 1 ; a. 8 ad 3 ; q. CII, a. 1 ; IIa IIae, q. LVII, a. 2-3. — IV Sent. dist. 33, q. I, a. 1. — In Rom. XIII, 1.

(8) S. T. Ia, q. XCII, a. 1 ; q. XCVI, a. 4. — IIa IIae, q. X, a. 10 ; q. CLXIV, a. 2. — In II Sent. dist. 44, q. I, a. 3. — In Psalm. XLIV, 5.

Mais sous les formules que lui imposent des autorités respectées, sa pensée demeure ferme. Il ne connaît comme règle de droit que la raison naturelle (9).

*
* *

On voit comment St. Thomas corrige et enrichit la doctrine traditionnelle.

Avec St. Augustin, il pose à l'origine du mouvement la loi éternelle, raison divine, règle et fin de l'ordre universel, marquant ainsi en Dieu et hors de Dieu la prééminence de l'intelligence sur la volonté, de la notion de vrai sur la notion de bien.

Avec St. Augustin, il tient que la loi naturelle est une irradiation et une participation de la loi éternelle dans les créatures raisonnables.

Sur le mode de cette participation et de cette irradiation il diffère de son maître. St. Augustin avait adopté, en la rectifiant, la théorie néo-platonicienne de l'illumination. St. Thomas la remplace par la théorie aristotélicienne de l'abstraction, qui accorde à l'intelligence humaine une activité originale et la préserve du panthéisme alexandrin toujours menaçant. Grâce à la syndérèse, habitus de la raison pratique (Albert le Grand), et non pas de la raison et de la volonté (Alexandre de Halès), nous portons en nous les principes régulateurs de

(9) Opusculum 4. — III Sent. dis. 37, q. I, a. 3. — IV Sent. dist. 15, q. III, a.1, sol. 4 ; dist. 33, q. I a. 1. — S. T. Ia IIae, q. XCI, a. 3 ; q. XCV, a. 2 e a. 4 ; q. XCV, a. 2 ; q. XCIX, a. 2 ad 2 ; q. C, a. 1

notre action. Mais, créatures de Dieu, notre nature dépend directement de Dieu et reste ouverte à l'action libre de Dieu. La règle prochaine de notre action est la raison naturelle. La règle et la fin dernière de notre action dépasse notre nature, elle est dans l'Intelligence et dans la Volonté de Dieu.

II

A cause du caractère rationnel de sa morale, on a voulu voir en St. Thomas un précurseur de la pensée moderne.

Dans son *Histoire de la Science Politique*, après avoir rappelé la définition de la loi qu'on trouve dans la Somme, « ordre de la raison, imposé pour le bien commun par celui qui est chargé du soin de la communauté, et suffisamment promulgué », Paul Janet écrit :

« Cette définition, a un mérite remarquable : c'est d'exclure la fausse définition qui rapporte l'autorité de la loi à la seule volonté d'un chef, c'est-à-dire à l'arbitraire ; car elle est un *ordre de la raison*. Mais elle a un défaut, c'est de contenir des éléments qui ne sont point essentiels à l'idée de la loi. En effet : 1) La promulgation n'est pas nécessaire à l'idée de loi ; car elle n'est pas nécessaire aux lois physiques qui s'accomplissent à l'insu des êtres auxquels elles commandent. Elle n'est pas nécessaire à la loi éternelle en tant qu'elle existe dans l'intelligence divine ; car Dieu n'a pas besoin de se

promulguer à lui-même sa propre loi. La promulgation est donc accessoire dans l'idée de loi. 2) Le bien commun n'est pas un élément essentiel de la loi. Il en est la conséquence, mais il ne lui est pas essentiel. La loi d'un être résulte de sa nature ; et la loi réciproque des êtres est le résultat de leur nature réciproque. 3) L'idée même de législateur n'est pas essentielle à la loi. Sans doute la loi, dans un être créé, suppose un législateur. Mais à quel titre ? est-ce à titre de plus puissant ? non, car nous avons vu que c'était là le principe de la tyrannie et de l'arbitraire ; ce ne peut être qu'à titre de plus sage ; c'est donc sa sagesse qui est la raison de la loi. Par conséquent, la loi prise en elle-même n'est autre qu'un acte de raison ; or la raison ne peut rien vouloir qui ne soit conforme à la nature des choses. La loi est donc la règle qui force ou qui oblige une être à ne pas sortir des conditions de sa nature, à n'aller pas au delà, à ne pas rester en deçà. Suivant la juste expression de St. Thomas, c'est une *mesure*. En excluant ainsi de cette définition les éléments hétérogènes qui la compliquent, nous arrivons à la célèbre et profonde pensée de Montesquieu : « Les lois sont les rapports nécessaires résultant de la nature des choses » (10) .

Ces éléments hétérogènes, d'autres pensent pouvoir les réduire et les incorporer au « naturalisme chrétien » de St. Thomas.

On affirme que la morale de St. Thomas est toute intellectualiste, parce que le Dieu auque

(10) Tome I, p. 369-370 (éd. 1913).

elle subordonne l'homme est pur intellect ; morale de la loi et de l'ordre, parce que le programme du gouvernement libre de l'homme par lui-même se résout par son insertion volontaire dans le gouvernement général divin ; morale sans obligation ni sanction, si du moins on considère l'obligation et la sanction comme s'imposant du dehors à l'acte humain pour lui conférer ou garantir son caractère de moralité. La seule obligation que la morale thomiste reconnaisse à l'homme est celle d'être parfaitement homme, étant assuré qu'il sera par là même ce que Dieu veut qu'il soit ; et quant à la sanction, on se tromperait étrangement en l'imaginant comme un dispositif complémentaire qui déterminerait du dehors la vie même de la moralité, s'il est vrai qu'elle résulte au contraire de la moralité de l'acte une fois acquise, et marque l'équilibre spontané entre l'acte et ses conséquences dans un univers régi par la justice et la raison.

La sanction s'obtient donc en quelque sorte automatiquement. La justice éternelle, dont les moyens sont immanents à la réalité intégrale, constitue un déterminisme moral autrement rigoureux que le déterminisme physique. La loi d'ailleurs est la même : toutes circonstances étant semblables, les effets sont semblables. Seulement, les circonstances qui gouvernent ici sont exclusivement morales. Nul hasard soit physique, soit social, soit psychologique, n'a le pouvoir de vicier à la fin, les résultats. Ces hasards interviennent ; ils ont une part immense ; mais ils sont enveloppés par un ordre qui les utilise et les règle. Dérivant de la loi

naturelle, l'obligation sera donc la nécessité pratique de faire ce qui est en connexion intrinsèque et nécessaire avec notre fin naturelle; ou, si l'on veut, la nécessité morale de réaliser les exigences de notre nature même d'homme s'impose donc *du dedans* par la raison naturelle. Elle se distingue par là de l'obligation attachée à la loi *positive*, imposée *du dehors* par la raison pratique du législateur.

*
* *

Quelque soit le sens qu'on puisse donner à ces appréciations, elles invitent à examiner de plus près la fonction assignée par St. Thomas à la théologie dans sa théorie de la loi.

Au livre III du *Contra Gentes*, après avoir démontré que Dieu est la fin de toutes les créatures, qu'il les conserve et les gouverne, St Thomas aborde la question de la providence divine dans ses rapports avec les créatures raisonnables.

Il nous avertit que nous entrons dans un monde nouveau. Monde de l'intelligence et de la liberté, qui ne peut être gouverné comme le monde de la nécessité (c.111-112). Et voici en quoi consiste la différence des deux gouvernements, le titre du chapitre 113 l'indique : que la créature raisonnable est ordonnée par Dieu à ses actes, *non seulement en tant que membre d'une espèce mais en tant que personne.*

Pour prouver sa thèse, St. Thomas multiplie les arguments.

1) L'être existe pour son opération, car l'opération est l'ultime perfection de l'être.

En tant que soumis à la providence divine, tout être est ordonné à son acte par la providence divine.

Or la créature rationelle dépend doublement de la providence : comme nature, en tant qu'elle a des opérations communes à l'espèce humaine ; et comme personne, en tant qu'elle a des opérations qui lui sont propres. Douée d'intelligence, elle connaît le bien et le mal, elle sait ce qui convient aux individus, aux temps, aux lieux, elle peut agir ou ne pas agir. C'est là ce qui la distingue des créatures irrationnelles, qui sont agies nécessairement et que Dieu gouverne uniquement comme membres d'une espèce au moyen d'une *inclination naturelle*.

2) Si l'homme n'avait la direction de ses actes qu'en tant que membre d'une espèce, il ne jouirait pas de la liberté. Il subirait l'inclination naturelle commune à son espèce, comme la subissent les êtres irrationnels. Mais une inclination naturelle spécifique ne suffirait pas à produire l'innombrable diversité des actes humains. Il faut donc dire que Dieu ordonne l'homme à ses actes en tant qu'il est membre d'une espèce et en tant qu'il est une personne.

3) La créature raisonnable n'est pas seulement gouvernée par la providence. Elle participe par la raison à l'ordre providentiel. C'est de là que lui vient son pouvoir de gouverner, pouvoir inconnu aux créatures irrationnelles. L'homme se gouverne soi-même, il gouverne les autres. Il faut donc qu'il soit ordonné à Dieu en tant qu'il est une personne.

4) Les actes personnels de la créature ra-

tionnelle sont les actes propres de l'âme raisonnable. Mais l'âme raisonnable est capable d'une durée indéfinie, non seulement comme partie d'une espèce, à la manière des créatures irrationnelles, mais encore comme personne. Il faut donc que l'homme soit ordonné à Dieu en tant qu'il est une personne.

En résumé, l'homme est nature et l'homme est liberté, il est membre d'une espèce et il est une personne. Comme tous ses actes dépendent de Dieu, et ses actes naturels, et ses actes personnels, il est soumis à un double mode de gouvernement. En tant que membre d'une espèce, il obéit comme tous les êtres irrationnels à une inclination spécifique. En tant que personne, il lui faut quelque chose de plus qui le dirige dans ses actes personnels. Dieu y a pourvu en lui donnant la loi, qui le rend en quelque sorte participant de la providence divine. Comme la loi est une raison et une règle d'action, on comprend qu'elle ne convienne qu'à la créature raisonnable (11).

(11) Sola rationalis creatura est susceptiva legis. cap. 114. — Principium est duplex : principium naturae et principium moris. Principium naturae est anima ; et quidquid inde procedit naturaliter, totum bonum est. Principium autem moris est voluntas ; ideo si voluntas fuerit bona, et opus bonum, cum habeat voluntatem bonam cum intentione bona. In Matth. cap. I, 1. 7. — Secundum rectam rationem et naturae instinctum unusquisque seipsum in Deum ordinat. Perfect. vitae spir. 13. — Peccata mortalia directa fiunt contra praecepta legis, non solum legis scriptae, sed etiam naturalis. Lex interior est ipsum lumen rationis quo agenda discernimus : et quidquid in humanis actibus huic lumini est consonum, totum est rectum. II, Sent. dist. 42, q. I, a. 4 ad 3. — Omnia praecepta legis

Du fait que la créature rationnelle est seule capable de loi, il résulte que la loi gouverne les actes personnels et ne gouverne qu'eux. Quand St. Thomas parle des lois de la nature, ce qui est rare, il a soin de remarquer que c'est une manière impropre de s'exprimer et qu'on n'a le droit que d'*assimiler* l'inclination naturelle spécifique avec la loi naturelle (12).

Nous pouvons tirer une première conclusion : puisque la loi est insérée par Dieu dans la nature rationnelle de l'homme pour régler ses actes personnels ; puisque la loi se règle elle-même sur la loi éternelle : *c'est entre Dieu en personne et la personne humaine que s'établit le lien moral* (13).

* * *

En conséquence, l'ordre rationnel et l'ordre

divinae vel civilis ad haec praecepta (legis naturae) educuntur aliquo modo. III Sent. dist. 37, a. III, sol. — Quamvis prohibitio minoris mali in magis malo non includatur via sillogistica, ut argui possit, si magis malum dimittendum est, quod et minus malum ; includitur tamen eo modo quo ea quae ex seminibus naturae progrediuntur, in rationibus seminalibus continentur. Sicut enim natura ex parvis seminibus in maximas arbores proficit, ita etiam et lex ex his quae in principio et in promptu sunt, in alia procedit, quae sunt quandoque difficiliora et perfectiora. III Sent. dist. 37, a. II, sol. 1 ad 2.

(12) Comp. th. CXLIII. — S. T. Ia IIae, q. XCI, a. 2 ad 3 ; q. XCIII, a. 5.

(13) Ordo justitiae est secundum relationem ad causam primam. S. T. Ia, q. CV, a. 6, ad 2. — Dicitur ex a ligando quia obligat ad agendum. Ia IIae, q. XC, a. 1. — In Psalm. XVIII, 5.

social qui en dérive ne prennent valeur morale que s'ils relient la personne humaine à Dieu (14) « Dans toutes les causes ordonnées, l'effet dépend plus de la cause première que de la cause seconde, car la cause seconde n'agit qu'en vertu de la cause première. Que la raison humaine soit règle de la volonté humaine et lui mesure sa perfection, elle le tient de la loi éternelle qui est la raison divine. C'est pourquoi le Psalmiste écrit (IV, 6) : « Beaucoup demandent qui leur montrera le bien. Seigneur, la lumière de ton visage a illuminé nos fronts. » Ce qui revient à dire: la lumière de la raison qui est en nous peut nous montrer le bien et régler notre volonté dans la mesure où elle est la lumière de ton visage, où elle dérive de ton visage. Donc il est manifeste que la bonté de la volonté humaine dépend beaucoup plus de la loi éternelle que de la raison humaine » (15).

Ce lien de dépendance n'est pas propre à la créature rationnelle. Toute la nature dépend de la loi éternelle et désire Dieu. Ce qui est propre à la créature rationnelle, c'est de connaître cette dépendance, c'est de pouvoir d'une certaine façon l'accepter ou la rejeter.

Agir selon la loi, c'est avant tout s'assujettir volontairement à Dieu, adhérer à lui, lier société avec lui, l'aimer plus que tout. « Ce qui nous est commandé, écrit St. Thomas, c'est que tout notre désir se porte vers Dieu, c'est que

(14) Ia IIae, q. LXXII, a. 4.

(15) Ia IIae, q. XIX, a. 4. — Ratio aeterna est suprema regula omnis humanae rectitudinis, IIa IIae, q. LII, a. 2. — Ia, q. LXIII, a. I.

notre intelligence soit soumise à Dieu, c'est que notre volonté soit réglée par Dieu, c'est que notre conduite extérieure obéisse à Dieu » (16). La perfection de notre esprit consiste en cette soumission, parce qu'on ne se parfait qu'en se soumettant à son supérieur. Et nous soumettre est un *devoir de justice,* parce que nous sommes sujets de Dieu, qui a domaine principal sur toute la création et sur chacune des créatures (17). La religion, avec l'adoration et le vœu, en réalisant la sujétion totale de la créature à Dieu, exprime la forme la plus haute de la moralité (18).

On ne s'étonne plus que Grégoire (Mor.10) écrive que « l'obéissance vaut mieux que les victimes, les victimes étant le sacrifice de la chair, l'obéissance étant le sacrifice de la volonté. »

Nos actes de vertu n'ont de mérite devant Dieu que s'ils sont accomplis en esprit de soumission à sa volonté. Le martyre, le don de ses richesses aux pauvres, sans la charité qui a pour condition l'obéissance, demeure de nulle valeur aux yeux de Dieu (19).

Pour que la volonté soit droite, il faut donc

(16) S. T. Ia IIae, q. CIX, a. 3. — Ia, q. LX, a. 5.

(17) Unaquaeque creatura, sicut esse non habet nisi ab alio, in se considerata nihil est. — S. T. Ia IIae, q. CIX, a. 2, ad 2 ; q. XCII, a. 1. — IIa IIae, q. XLIV, a. 5.

(18) IIa IIae, q. LXXXI, a. 7 ; CIII, a. 3 ; CXL, a. 1. — Quadam necessitate justitiae omnes voluntates tenentur obedire divino imperio. CIV, a. 4. — C. Gent. III, 120.

(19) S. T. IIa IIae, q. LXXXI, a. 6 ; q. LXXXV, a. 1-2 ; q. LXXXVIII, 6.

qu'elle se conforme à la volonté divine, en voulant ce que Dieu veut qu'elle veuille (20).

Le bien moral étant principalement une « conversion à Dieu », le mal moral est une « aversion de Dieu » (21). St. Augustin a très bien défini le péché une parole, un acte, un désir contre la loi éternelle. Sa malice consiste en cela même qu'il s'oppose à l'accomplissement de la volonté divine ; qu'il contrarie l'amour divin par lequel on aime le bien divin en lui-même, et non pas seulement en tant qu'il est participé par la créature (22). Le péché est un mépris de Dieu avant d'être une atteinte à l'ordre créé, et à cause de cela il est toujours une apostasie. Sa gravité se mesure au degré d'aversion de Dieu qu'il témoigne. C'est pourquoi les péchés de l'esprit sont plus graves que les péchés de la chair. C'est pourquoi sont particulièrement graves les injustices envers les personnes unies à Dieu par leurs vertus, et envers les représentants de son autorité. La source de tout péché n'est pas autre que l'orgueil ou l'amour de soi, au détriment de l'amour de Dieu. Il engendre la haine de Dieu et le désespoir, qui sont l'immoralité suprême (23).

Dans la mesure où l'homme refuse à Dieu l'obéissance, il corrompt sa nature. Et l'ordre de

(20) Ia IIae, q. XIX, a. 9-10 ; — IIa IIae, q. CIV, a. 4 ad 3.

(21) IIa IIae, q. XIX, a. 2 ad 2.

(22) Ia IIae, q. LXXI, a. 6. — Ia, q. XLVIII, a. 6.

(23) Ia IIae, q. XLVII, a. 1 ad 1 ; q. LXXIII, a. 1 ad 1 ; a. 5 ; a. 9 ; q. LXXIV, a. 7. — Q. LXXXIV, a 2. — IIa IIae, q. XX, a. 3 ; q. CV, a. 1-2 ; q. CLXII, a. 5-8. — Mal. q. VIII, a. 2.

a nature, qui consiste en la soumission de sa olonté à la volonté de Dieu, ne peut être réta-li que par Dieu (24).

Nous pouvons tirer cette deuxième conclu-on : *la loi de l'homme est de soumettre sa vo-nté à Dieu* (25).

(24) Ia IIae, q. LXXXVII, a. 3 ; q. CIX, a. 7.

(25) Nihil Deus potest praecipere contra virtutem, ia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo luntatis humanae quod Dei voluntati conformetur et us sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum rtutis modum. IIa IIae, q. CIV, a. IV, ad 2. — Ia CV, a. 6. — Ia IIae, q. XCIV, a. 5 ad 2 ; q. XCVII, 4 ad 3. — Pot. q. I, a. 6 ad 4. — Hic igitur est is totius legislatoris ut homo Deum amet. C. Gent. , 116. — Voluntatis humanae rectitudo consistit in dinatione amoris quia est principalis affectio. Ordi-tus autem amor est ut Deum super omnia diliga-us quasi summum bonum, et ut in ipsum referamus nia quae amamus tanquam in ultimum finem, et ut aliis amandis servetur debitus ordo, ut silicet cor-ralia spiritualibus postponamus. De Rationibus fidei, — Justitia consistit in redditione debiti. Homo au-n debet aliquid Deo, et aliquid sibi, et aliquid proxi-. Sed quod aliquid debet sibi et proximo, hoc est pter Deum. Ergo summa justitia est reddere Deo od suum est. Nam si reddas tibi vel proximo quod bes, et hoc non facit propter Deum, magis es per-sus quam justus, cum ponas finem in homine. Dei tem est quidquid est in homine, et intellectus et vo-itas, et ipsum corpus ; sed tamen quodam ordine, ia inferiora ordinantur ad superiora et exteriora ad eriora, scilicet ad bonum animae. Supremum autem homine est mens ; et ideo primum in justitia ho-nis Deo subdatur, et hoc fit per fidem. Sic ergo endum quod Deus est primum principium in jus-a ; et qui Deo dat, scilicet summum quod in se est, ntem ei subdendo, perfecte est justus. In Ep. ad . cap. III, lect. 3. — II Sent. dist. 39, q. III, a. 3 3.

*
* *

S'il n'y a pas de loi sans un législateur qui la pose, il n'y a pas de loi efficace ni juste sans un pouvoir qui en récompense l'observation et en châtie la transgression. Il est exact que la loi naturelle, insérée dans la nature rationnelle, par l'ordre qu'elle instaure dans les facultés et dans les appétits met dans l'âme la paix et le bonheur, fin prochaine où tend la nature. De même que le mépris de la raison engendre le désordre et l'anarchie, mal et malheur de la nature. Mais c'est ici une conséquence naturelle, qui vient de la nature et qui atteint la nature. Comme la loi, dont elle est un corollaire, la sanction est un lien synthétique entre deux personnes. Transgresser la loi, ce n'est pas seulement contredire la nature et la raison, c'est désaccorder sa volonté d'avec la volonté du législateur, c'est dépasser volontairement les limites de son droit, c'est abuser de sa liberté. Or l'ordre exige que tout excès soit compensé par une restriction. La peine remplit cet office. Elle prive la volonté d'un bien, elle la contrarie, elle la refoule.

Or il y a trois ordres auxquels la nature humaine est soumise : premièrement, l'ordre de sa propre raison ; deuxièmement, l'ordre du chef qui la gouverne spirituellement ou temporellement, politiquement ou économiquement ; troisièmement, l'ordre universel du gouvernement divin. Par le péché, chacun de ces ordres est troublé, puisque celui qui pèche agit et contre

a raison, et contre la loi humaine, et contre la oi divine. D'où il arrive qu'il encourt une trible peine : l'une qui vient de lui-même et qui est le remords de sa conscience ; l'autre qui vient de l'homme ; la troisième qui vient de Dieu.

En tant qu'elle est le rétablissement de l'ordre, la peine est un bien. *Elle n'est donc pas directement l'effet du péché*, le mal ne pouvant engendrer le bien, mais elle en résulte par manière de disposition seulement, en ce sens que le péché rend l'homme digne de peine, ce qui est un mal (26).

En effet, dit St. Thomas, l'action humaine est ordonnée à sa fin d'une double manière. Tantôt elle est génératrice de la fin (*factiva finis*), quand la fin est à la portée de celui qui agit. Tantôt elle est méritoire de la fin (*meritoria finis*), quand la fin échappe aux prises de celui qui agit et qu'elle doit être procurée par un autre (27).

La sanction morale est précisément la fin que *mérite* notre action en tant qu'elle trouve son terme en autrui, et qu'elle provoque de lui à nous une réaction légitime. Car le mérite est un droit à une juste rétribution, fondé sur les

(26) Mal. q. I, a. 4. — S. T. Ia, q. XLVIII, a. 6. — a IIae, q. LXXXVII, a. 1 et 3 ; q. XXI, a. 1-4. — II ent. dist. 35, q. I, a. 1. — III Sent. dist. 20, q. I, . 1, sol. III ad 3.

(27) S. T. Ia, q. XLVIII, a. 5 ; q. LXII, a. 4 ; q. XIII, a. 1. — Ia IIae, q. LXXXVII, a. 1 ; q. XCII, . 1 ; q. XCVI, a. 5. — Mal. q. VI. — Ver. q. XVII, 3-5 ; q. XXIII, a. 7-8. — C. Th. CXLIII.

rapports de réciprocité (*contrapassum*) qui unissent entre eux les membres d'une société.

Mais nos premiers liens de société sont avec Dieu, les autres n'existent qu'en vue d'eux, et la loi naturelle nous oblige de rapporter à Dieu tous nos actes. En sorte qu'en agissant mal, nous privons Dieu de l'honneur qui lui revient en sa qualité de fin dernière, en même temps que nous portons dommage, en nous et en ceux que nous lésons, à la communauté gouvernée par Dieu. Il résulte que nos actions atteignent Dieu directement et par le désordre qu'elles mettent dans ses œuvres. Et si nous faisons le bien, c'est Dieu que nous honorons et le bien commun que nous servons. A ce double titre, nos actes méritent les récompenses ou les châtiments de Dieu (28).

Comme nous sommes solidaires de la société, les sanctions sont individuelles et sociales. Le châtiment est une expiation, une rétribution, en même temps qu'un exemple et une sauvegarde (29). Pour justifier l'enfer, St. Thomas déclare que le damné est coupable d'avoir offensé la personne infinie de Dieu, que son supplice intimide les pécheurs, perpétue la justice de Dieu, inspire aux élus une reconnaissance éternelle pour sa miséricorde (30).

(28) S. T. Ia, q. CIII, a. 5. — Ia IIae, q. XXI, a. 3-4 ; q. LXXXVII, a. 1 ; q. XCII, a. 2 ; q. C, a. 5-6, 9 ; q. CXIV, a. 1. — IIa IIae, q. XXII, a. 2 ; q. LXI, a. 4 ; q. CVIII. — C. Gent. III, 140-141, 158.

(29) Ia IIae, q. CII, a. 3 ad 5, 8, 10, 11 ; q. CV, a. 2 ad 9 ; a. 3 ad 1. — IIa IIae, q. CVIII ; q. CLXIV, a. 1-2. — IIIa, q. XXII, a. 2-3 ; q. XLVI ; L. — Mal. q. IV, a. 1.

(30) IV Sent. dist. 46, q. I, a. 3. — Comp. th. CLXXXIII.

Parmi les récompenses, la plus haute, qui se confond avec la fin dernière de l'homme, est la vision béatifique. Elle dépasse tellement l'ordre de notre nature, que nous sommes incapables non seulement de l'atteindre mais de la mériter par nos propres forces. L'aptitude au mérite surnaturel vient de Dieu, comme un don purement gratuit. Et nos mérites procèdent de la grâce et de la charité beaucoup plus que de notre libre arbitre, qui ne soutient avec la vie éternelle qu'un certain rapport de proportion (31). Et ces mérites sont si peu de nous seuls et à nous seuls, qu'ils circulent dans tout le corps mystique dont le Christ est la tête et dont nous sommes les membres (32).

« Aussitôt après la mort, écrit S. Thomas dans les dernières pages de sa *Somme contre les Gentils*, les âmes reçoivent la punition ou la récompense qu'ont méritée leurs œuvres. Leur ultime béatitude consiste dans la vision de Dieu, qui est le prix de la vertu. Ici-bas, c'est le temps de mériter ou de déméríter, et à cause de cela la vie est comparée au service du soldat et au travail du mercenaire. Ensuite, c'est le temps du salaire ou de la correction. Un jugement sans

C. Gent. III, 144, 163. — S. T. Ia IIae, q. LXXXVIII, 3 — II Sent. dist. 36, q. I, a. 3 ad 3 ; dist. 37, III, a. 1.

(31) S. T. Ia IIae, q. CIX, a. 5 ; q. CXIV, a. 3-5. — Th. CXLIII, CLXXII, CLXXIII.

(32) S. T. Ia IIae, q. CXIV, a. 6. — IIIa, q. VIII, 1-2 ; a. 6 ; q. XLVIII, a. 2 ; a. 4 ; a. 6 ; q. XLIX, 3. — In Job, XXXIV, 1 ; XXXVI, 2. — III Sent. dist. , q. I, a. 4

appel fixe à jamais les hommes dans le bonheur ou dans le malheur qu'ils ont mérité » (33).

Nous pouvons tirer cette troisième conclusion : *la loi a pour corollaire la sanction, qui n'est pas une conséquence naturelle de l'action mais une disposition volontaire et légitime du législateur.*

*
* *

Quelle est la nature des rapports de justice entre l'homme et le Législateur divin ?

D'après St. Thomas, il existe deux sortes de justices. L'une qui consiste à donner et à recevoir en retour, comme dans les achats et dans les ventes, Aristote l'appelle justice commutative. Cette justice ne convient pas à Dieu. En effet, dit l'Apôtre, « qui a donné à Dieu le premier pour qu'il ait à recevoir en retour ? »

L'autre consiste à distribuer à chacun ce qui lui revient selon ses mérites et sa dignité. C'est la justice distributive. Celle-là convient à Dieu qui gouverne l'univers en donnant aux créatures rationnelles et irrationnelles ce qui est dû à leur nature et à leur dignité.

Mais cette dette n'oblige pas Dieu, car la nature des êtres et leur dignité est un don gratuit de Dieu. En un sens tout est grâce dans le monde, à commencer par le monde lui-même. Bien

(33) C. Gent. IV, 91, 96. — S. T. Ia IIae, q. CXIV a. 10.

que Dieu donne à tel ou tel ce qui lui est dû, il n'est le débiteur de personne. L'ordre qu'il a créé ne l'engage pas à l'égard de ses créatures mais engage les créatures à son égard (34).

La justice, qui est une égalité, n'existe absolument qu'entre personnes égales. Pour ceux qui ne sont pas sur un pied d'égalité absolu, il n'y a pas de justice absolue, il ne peut y avoir qu'une justice relative, comme celle qui existe entre le père et l'enfant, entre le maître et le serviteur. C'est pourquoi, dans les choses où il y a justice absolue, il y a compensation parfaite. Dans celles où il n'y a qu'une justice relative, il y a compensation imparfaite.

Il est évident qu'entre Dieu et l'homme existe une très grande inégalité. L'infini les sépare. Tout ce que l'homme a de bon, il le doit à Dieu. De l'homme à Dieu, la justice ne peut donc exister selon un rapport d'égalité, mais seulement selon une certaine proportion, en tant que Dieu et l'homme opèrent chacun suivant son mode. Mais comme le mode et la mesure de la vertu humaine vient de Dieu, il s'ensuit que l'homme n'a le pouvoir de mériter devant Dieu que d'après un ordre établi par Dieu lui-même. En sorte que l'homme, par son action, obtient de Dieu, en récompense, la chose pour laquelle Dieu lui a donné la vertu d'agir (35).

En d'autres termes, l'œuvre de la justice divine présuppose toujours une œuvre de sa bonté et s'adosse à elle. Car à la créature rien n'est

(34) S. T. Ia, q. XXI, a. 1.
(35) S. T. Ia IIae, q. CXIV, a. 1. — IIIa, q. LXXXV, a. 1 ; q. XC, a. 2.

dû, si ce n'est en raison de quelque chose qui préexiste en elle ou que l'on considère tout d'abord en elle. Et si cette chose présupposée est due elle-même, c'est de nouveau à cause de quelque chose d'antérieur. Ne pouvant remonter à l'infini, on doit arriver à quelque chose qui dépende de la bonté infinie, qui est la fin suprême. Comme si l'on dit qu'avoir des mains est dû à l'homme parce qu'il a une âme raisonnable ; qu'il lui est dû d'avoir une âme raisonnable pour être homme, et d'être homme pour refléter d'une manière particulière la divine bonté. En toute œuvre de Dieu, comme première vertu on trouve la bonté. Et cette vertu circule en tout ce qui succède, agissant plus et mieux que tout le reste, comme la cause première influe avec plus de puissance que la cause seconde. Pour cette même raison, quand il s'agit de ce qui est dû à une créature, Dieu dans sa surabondante bonté donne beaucoup plus que n'exige la proportion de la chose (36).

Si l'on attribue certaines œuvres à la justice de Dieu et d'autres à sa miséricorde, c'est parce qu'en certaines apparaît davantage la miséricorde et en d'autres la justice. En enfer, la bonté divine se fait encore sentir, non pas pour réformer la sentence de la justice mais pour l'alléger en une certaine mesure, le châtiment demeurant toujours en deçà de ce qui est dû. Et dans la justification du pécheur il y a place pour la justice, puisque Dieu remet les péchés en raison de l'amour qui les répare, amour d'ailleurs

(36) Ia, q. XXI, a. 4 ; q. XLIV, a. 4 ad 1. — In E ad Rom. cap. II, lect. 2.

que Dieu accorde dans sa miséricorde. « O Dieu, dit Saint Anselme, tu es juste quand tu punis les méchants, car tu les traites selon leurs mérites. Tu es juste encore quand tu leur pardonnes, car tu obéis à ta bonté » (37).

Ce qui ne veut pas dire que Dieu se joue de l'ordre moral et de l'ordre naturel. Sa volonté, cause première et universelle, n'exclut pas les causes intermédiaires, qui ont en elles de quoi produire certains effets. Mais comme les causes secondes, toutes ensemble, n'égalent pas en vertu la cause première, il existe dans la puissance, la science et la volonté divine, beaucoup de choses que ne renferme pas l'ordre des causes inférieures. Un évènement contenu dans l'ordre des causes secondes, comme sont les dispositions de la nature ou le mérite des hommes, ne se produit pas s'il reste en dehors de l'ordre de la causalité divine (38).

Nous pouvons tirer cette quatrième conclusion : *fondée sur une certaine proportionnalité entre Dieu et la personne humaine, la sanction établit un rapport de justice qui n'est pas géométrique ni automatique. La justice de Dieu demeure toujours dépendante de sa bonté.*

(37) S. T. Ia, q. XXI, a. 4 ad 1; a. 1 ad 3. — Deus habet supremam potestatem judicandi ; et ad ipsum pertinet quidquid contra aliquem peccatur ; et ideo liberum ei est poenam remittere, praecipue cum peccato ex hoc poena maxime debeatur quod est contra ipsum. Non tamen remittet poenam, nisi quod decet suam bonitatem quae est omnium legum radix. IIa IIae, q. XLVII, a. 4 ad 2.

(38) S. T. Ia, q. XIX, a. 7 ad 2. — C. Gent. III, 76, 98-99.

*
* *

Loi de bonté, la loi éternelle a voulu par grâce élever l'homme au-dessus de lui-même, l'associer à la vie divine, guérir sa nature blessée par le péché, la glorifier dans la vision béatifique. Dieu s'est révélé à l'humanité et lui a donné une loi surnaturelle, qui vient en aide à la loi naturelle, la renouvelle et la parfait. Si les deux lois sont distinctes, en définitive on ne peut les séparer. D'où cette cinquième conclusion : *la loi naturelle n'a d'efficacité pour relier comme il faut l'homme à Dieu que régénérée par la loi de grâce et par la lumière de gloire* (39).

*
* *

Il paraît légitime de conclure que St. Thomas est plus proche de St. Augustin que d'Aristote et de Montesquieu.

(39) S. T. Ia, q. CI, a. 1 ad 3. — Ia IIae, q. XCVII, a. 6 ; q. XCIX, a. 2 ad 2 ; q. C, a. 1 ; q. CIX, a. 3 ; q. CVII, a. 1-3. — C. Gent. III, 37-63. — I Sent. dist. 18, q. I, a. 1 ad 4. — II Sent. dist. 28, q. I, a. 3. — III Sent. dist. 37, q. I, a. 1. — Opusc. 34, q. II, a. — Mal. q. II, a. 11. — In Rom. Cap. II, lect. 3 ; cap. V, lect. 6 ; cap. VII, lect. 2 ; cap. XIV, lect 2. — I II Cor. cap. XIII, lect. 2. — In Isaiam, 38. — Contra Imp. II, 36. — Quodlibet IV, a. 13. — Ultima et completissima participatio bonitatis Dei consistit in visione essentiae ipsius secundum quam ei convivimus socialiter, quasi amici. III Sent. dist. 19, q. I, a. 5.

DEUXIÈME PARTIE

L'État.

CHAPITRE PREMIER

La nature de l'Etat.

L'origine de l'Etat.

Le premier Etat est l'univers gouverné par la Providence divine.

En lui sont compris tous les Etats, qui ne sont qu'une portion de l'unité totale.

Dieu est la fin des Etats, comme il est la fin de l'univers et de chacune de ses parties.

Il en résulte que les peuples, aussi bien que les individus, ont Dieu pour maître et seigneur, et qu'ils doivent reconnaître sa suzeraineté.

On sait quelle place tient l'analogie dans la philosophie de St. Thomas. Chaque être, en tant qu'il constitue un tout, se présente comme une réplique de l'univers, comme une sorte de petit monde, partie intégrante et miroir du grand monde.

Le premier principe constitutif de l'univers est le principe d'unité. Les augustiniens, après

les néo-platoniciens, enseignaient que le multiple procède de l'un et retourne à l'un. St. Thomas déclare que Dieu, antérieur et supérieur au nombre, est l'Unique, d'où flue la pluralité et où elle reflue. L'ascension de la matière à la vie, du sensible à l'intelligible, de la puissance à l'acte, du créé à l'incréé, exprime diversement le retour de la multiplicité à l'unité.

A ce rythme unitaire s'accorde la création tout entière, et les sphères célestes suspendues au premier mobile, et les facultés humaines suspendues à la raison, et les organes du corps suspendus à l'âme, et les éléments matériels suspendus à leur forme substantielle.

La société humaine n'échappe pas à la loi. Elle possède un principe d'unité qui l'ordonne à sa fin. Il s'agit de connaître la nature de ce principe, car il y a unité et unité, toute forme étant proportionnée à la matière qu'elle modèle (1).

L'homme est *par nature* un animal social et politique. Incapable de subvenir par lui-même à ses besoins essentiels, il lui faut la société domestique qui pourvoit, après sa procréation, à sa conservation et à son éducation.

Mais la société domestique ne lui suffit pas. La vie humaine exige pour se développer et se parfaire la sécurité contre les ennemis extérieurs ou intérieurs, une justice légale qui rende à chacun ce qui lui est dû, l'abondance de ressources matérielles et spirituelles. D'où la société politique.

L'unité constitutive de la famille et de la cité

(1) C. Gent. II, 81 ; III, 67-83. — Reg. pr. I, 2, 12-14. — S. T. Ia, q. XXI.

t d'une autre qualité que l'unité d'une chose ou un organisme, c'est-à-dire que l'unité de composition ou de continuité dans laquelle l'activité s parties dépend entièrement de l'activité du ut. C'est une unité d'ordre, où chacun des éléents garde son autonomie propre en concouant à l'opération générale. Tout de même que, ns une armée, l'action personnelle du soldat ntribue à l'action commune sans se confondre ec elle.

Ce genre d'unité se rencontre dans les sociés animales, par exemple chez les abeilles. Elle établit et s'y maintient par l'instinct naturel, ui lie chaque individu au groupe en lui assiant sa fonction. Chez l'homme, que rien ne eut nécessairement sinon la tendance au bonur, l'inclination à la vie sociale doit être acptée et réglée par la raison. En ce sens, il y a ne part de volonté et de contrat dans l'associaon humaine. St. Thomas le laisse entendre en isant sienne la définition de Cicéron : la soété est une multitude organisée sous une loi justice consentie dans un intérêt commun).

St. Thomas déclare avoir tiré de la *Cité de ieu* cette définition de Cicéron. Ce qu'il ne dit s, c'est que St. Augustin la critique et la rette. Le Docteur de la grâce n'admet pas que justice parfaite puisse exister en dehors du ristianisme. Poser avec Cicéron que le droit

(2) In Ethic. I, 1. — In Pol. I, 1. — S. T. Ia, q. XI, 2 ad 2 ; Ia IIae, q. LXI, a. 5 ; q. CV, a. 2. — IIa e, q. XLII, a. 2. — Contra Impugn. II, 8 et 9. III. — CERO, Rep. I, 25, 39. — C. Gent. III, 85. — In Rom. II, lect. 1.

est un élément constitutif de la société et de l'Etat, c'est conclure logiquement que la Rome antique, étrangère à la vraie justice, ne fut jamais ni une cité ni une république. Ce qui est absurde. St. Augustin préfère définir la société : une association d'individus raisonnables qui s'unissent pour jouir en commun des choses qu'ils aiment (3).

Comment l'unité sociale se réalise-t-elle ?

L'unité précédant la pluralité et la pluralité retournant à l'unité, le tout n'est pas pour les parties mais les parties sont pour le tout. Il s'ensuit que les parties ont une inclination naturelle à aimer et à vouloir le tout plus qu'elles-mêmes. Naturellement la main va au-devant d'un coup pour protéger le corps, le bon citoyen s'expose à la mort pour le salut de sa patrie.

L'instinct ne saurait cependant pourvoir à lui seul au bien général. Pour accorder les intelligences et les volontés, il faut un lien réel, une pensée et une volonté. C'est l'Etat.

Constituée sous une autorité, la société ressemble à un corps vivant gouverné par la tête. On peut la considérer comme un seul homme(4).

Mais un homme ne se compose pas d'une tête et d'une masse amorphe. Il possède des membres et des organes, qui ont leur emploi déterminé, qui s'entraident les uns les autres, et

(3) Civ. Dei XIX, 21, 24. — Antérieurement, S. Augustin avait adopté le point de vue de Cicéron. Lib. Arb. I, 16. — Mor. Man. II, 54.

(4) S. T. Ia, q. LX, a. 5 ; q. LXI, a. 3 ; q. LXXXI, a. 3 ad 2. — q. CVIII, 4. — Ia IIae, q. LXXXI, a. 1. — Ia, q. LXXXI, a. 3 ad 2.

ui finalement coopèrent à un même but, le
en général.

L'Etat ne commande pas une multitude con-
ıse. La multiplicité de ses besoins exige une
ande diversité de fonctions, ordonnées aux
ns politiques. Les abeilles donnent l'exemple
e la division du travail. Les unes dirigent, les
ıtres construisent les cellules de cire, les au-
es fabriquent le miel. Il faut à la cité des agri-
ılteurs, des artisans, des commerçants, des
agistrats, des éducateurs, des soldats, des prê-
es. Et cette pluralité d'offices exige la forma-
on de corps constitués et hiérarchisés, sous
eine de désordre et d'anarchie.

Selon qu'un tout parfait a un commencement,
ı milieu et une fin, on peut ramener à trois les
ifférents ordres de la société : l'aristocratie, le
aut peuple et le bas peuple. Ordonnance ana-
ogue à celle du monde angélique, où il existe
ois hiérarchies divisées chacune en trois or-
res, ce qui constitue neuf chœurs d'anges. Il
'est pas jusqu'aux démons qui ne soient orga-
isés en ordres distincts, sous la direction d'un
ıef (5).

La société et l'Etat ont pour fondement pro-
ıain le droit naturel, et pour fondement ul-
me la raison et la volonté de Dieu. C'est en ce
ens qu'il faut entendre le mot de St. Paul :
Toute puissance vient de Dieu. »

Mais la cause première enveloppe les causes

(5) S. T. Ia, q. XCVIII, a. 1 ; q. CVIII et CIX. —
ı IIae, q. XXI, a. 3-4. — IIa IIae, q. CLXXXIII. — C.
ent. III, 76-83 ; 134. — II Sent. dist. 6, q. I, a. 4 ;
st. 9, q. I, a. 1 ; a. 3. — Div. Nom. XII, lect. unica.

secondes et agit plus qu'elles. L'homme est mesuré davantage par la loi éternelle que par la loi naturelle. Ainsi, il a plu à Dieu de racheter l'humanité pécheresse, de lui rendre sa grâce, et de confier à une Eglise divine la mission de conduire les âmes à la béatitude.

L'Etat n'est donc pas la forme dernière de la société. Il existe un corps mystique, dont la tête est le Christ, et dont les membres appartiennent au monde entier : anges et âmes glorifiées, fidèles ayant la charité ou seulement la foi, infidèles qui sont chrétiens en puissance, quand même tous ne passent pas de la puissance à l'acte. Seul en est exclu le corps des damnés, dont la tête est Satan.

Puique les fins antécédentes s'ordonnent à la fin dernière, les rois des peuples chrétiens obéissent au Souverain Prêtre, successeur de Saint Pierre, Vicaire du Christ, Pontife Romain, comme au Seigneur Jésus-Christ lui-même.

Voilà comment l'humanité remonte à Dieu, l'Unité première, par le Christ, Homme-Dieu, Roi des rois (6).

*
* *

Le but de l'Etat.

La fin dernière de la société ne peut pas ne pas être la même que celle de l'individu. Elle

(6) III Sent. dist. 13, q. II, a. 2. — S. T. IIIa, q. VIII. — Reg. pr. I, 14. — Quodl. XII, q. XIII, a. 19 ad 2.

n'est pas dans les jouissances, ni dans les honneurs, ni dans la gloire, ni dans les richesses, ni dans la puissance, ni dans l'art, ni dans l'amitié, ni dans la vertu, ni dans la science, ni dans la foi : mais dans la contemplation de l'essence divine (1).

Dans l'acheminement de l'humanité à sa destinée, la politique a un rôle défini. Le retour à Dieu se fait de l'imparfait au parfait, et l'échelle de Jacob compte de multiples degrés. Le but de l'Etat est de mettre la société en marche vers la béatitude contemplative, en lui procurant le bonheur imparfait de la vie active ou la félicité temporelle, prélude et condition nécessaire de la félicité éternelle (2).

Mais le bonheur, c'est la vertu. L'art politique doit donc la promouvoir dans la mesure où les individus n'y suffisent pas. Le reste n'est que moyen à l'égard de cette fin, sans laquelle il n'y a pas de cité. C'est dans la justice et par la justice que se réalise la paix heureuse, qui n'est autre chose que l'unité des intelligences et des volontés.

L'Etat, qui a pour fin la félicité temporelle, ne se désintéresse pas de la félicité éternelle. Sa mission est de conduire les membres du corps social jusqu'aux vertus privées, et jusqu'au seuil des vertus surnaturelles (3).

(1) Reg. pr. I, 14. — C. Gent. III, 26-37. — S. T. Ia IIae, q. I-II. — In Pol. lib. II, lect. 1.
(2) S. T. Ia IIae, q. IV, a. 7 ; q. LXII, a. 1 ; q. LXIX, a. 3 ; q. CLXXXVI, a. 3 ad 4. — IIa IIae, q. X, a. 4 ad 2 ; q. XXIII, a. 1 ; q. XXVI, a. 3.
(3) Reg. pr. I, 1-2, 14. — S. T. Ia IIae, q. LXV, a. 1. — C. Gent. III, 128.

On a coutume de dire que les anciens sacrifiaient l'individu à la société et qu'ils considéraient l'Etat comme le principe et la fin de toutes les valeurs humaines. Ce n'est qu'en partie exact. Peut-être la *République* de Platon fournit-elle à ce jugement un appui solide. Mais certainement pas Aristote, si l'on veut bien ne pas isoler sa *Politique* de sa *Métaphysique*. Lorsque St. Thomas commente la parole de Platon, reprise par Aristote, « tous les citoyens appartiennent à l'Etat », il déclare qu'Aristote veut dire que le citoyen ne s'appartient pas seulement à soi mais encore à l'Etat. Malgré son goût pour les classifications, le Stagirite n'oublie pas que l'individu est la substance même de la réalité. Il ne suit Platon ni dans son idéalisme, ni dans son étatisme. Il met la fin de la société dans le bonheur individuel, et la politique n'est en définitive qu'un art au service de la contemplation. Sans doute, la majorité des hommes reste en deçà de la félicité suprême et trouve son bien dans les vertus actives de la cité. Mais le sage connaît une béatitude supérieure à laquelle tout s'ordonne, l'activité intellectuelle (4).

Cette libération de la personnalité humaine s'achève avec le Christianisme. Aux yeux de St. Augustin, la raison de la société ne peut être finalement que le salut des âmes.

Quelle expansion pour la liberté que ce monde surnaturel accessible à tous, qui échappe aux prises de l'Etat, et dont la juridiction est réservée à l'Eglise !

Mais exploitée sans nuances et sans discrétion,

(4) Pol. III, 6. — Cicéron, Rep. III, 18, 28.

a pensée de St. Augustin aurait pu aboutir, avec e développement prodigieux de la puissance ec-lésiastique au moyen-âge, à un étatisme à re-ours, à une théocratie d'une inspiration très aute, dangereuse cependant pour l'autonomie es peuples.

Le génie de St. Thomas a été moins d'innover ue d'incorporer à l'idéalisme augustinien l'em-irisme aristotélicien, en fixant comme fin pro-haine à l'Etat la félicité temporelle, à peu près u sens où l'entendait Aristote, pour l'ordonner nsuite à la félicité éternelle, à cette *Cité de Dieu* chantée par St. Augustin, fin de toutes les ns sociales et personnelles.

Rendre à chacun ce qui lui est dû, à la nature e qui est à la nature, à la grâce ce qui est à la râce, à César ce qui est à César, à Dieu ce qui st à Dieu, n'était-ce pas le moyen sûr de don-er à l'Etat, à l'Eglise, et à la personne humaine, a place qui leur revient dans la hiérarchie des aleurs ?

*
* *

La constitution de l'Etat.

Dans cette question, St. Thomas s'inspire d'A-istote, de Cicéron, de la Bible et de la féodalité u moyen-âge. Il ne faut donc pas s'étonner de ertaines hésitations.

Par constitution, Aristote entend l'ordre de la

société dans ses rapports avec l'autorité suprême.

Il distingue trois formes de constitution : le gouvernement d'un seul ou la monarchie, le gouvernement de plusieurs ou l'aristocratie, le gouvernement de tous ou la république.

La république a ses avantages. Le peuple possède la valeur guerrière. Mais il existe des vertus supérieures à la bravoure, pour lesquelles il n'est pas un bon maître.

L'aristocratie vaut mieux. Elle gouverne avec plus de prudence et de justice que la foule ignorante et passionnée.

La meilleure constitution est la monarchie. Elle surpasse les autres par sa mesure et sa vertu. Elle est la plus conforme à la nature où tout est régi par un principe, le corps par l'âme, la famille par le père, l'univers par Dieu. Elle doit être élective, car la naissance ne suffit pas pour être roi. Il faut de la vertu.

En fait, aucune forme constitutionnelle n'est durable. Chacune porte un germe de corruption. Le pouvoir royal dégénère en tyrannie, l'aristocratie en oligarchie ou règne des factions, la république en démagogie. D'où perpétuelle succession des constitutions.

Si donc, en théorie, la monarchie absolue remporte le prix, en pratique la constitution la plus stable est celle qui tient le juste milieu : une monarchie tempérée d'aristocratie et de démocratie (1).

On pourrait croire Aristote aussi ferme dans ses démonstrations politiques que dans ses déductions logiques. Il n'en est rien. Ses énoncés

(1) Aristote, Pol. III, 5-6.

les différentes formes de gouvernement varient, t aussi les caractères essentiels qu'il attribue à hacune d'elles.

Cicéron, dans le premier livre de sa *Républi-ue*, reprend les vues d'Aristote qu'il enrichit des xpériences romaines, et il aboutit aux mêmes conclusions.

St. Thomas reproduit exactement leurs argu-nents. Il y ajoute des réflexions inspirées de la Bible et du gouvernement de son époque.

Il y a trois constitutions politiques : la mo-narchie, l'aristocratie, la république. Elles s'ap-pellent tyrannie, oligarchie, démocratie, quand au lieu de gouverner dans l'intérêt général elles gouvernent dans l'intérêt des gouvernants.

La monarchie est la meilleure constitution. Tout vient de l'un et retourne à l'un, tout or-ganisme vit par un principe d'unité et d'ordre. Mais la cause de l'un n'est pas le multiple, c'est l'unité. Puisque l'art imite la nature et que la nature est suspendue à l'unité, la société doit se modeler sur la nature et choisir pour gou-vernement la monarchie. L'histoire prouve que les provinces et les cités sans roi sont la proie des discordes et vont à la dérive. Plusieurs in-dividus ne peuvent administrer l'Etat que s'ils s'entendent. L'unité est mieux réalisée par ce qui est un en soi que par ce qui est composé d'unités.

Le gouvernement d'un seul est le meilleur, mais il devient le pire lorsqu'il se détourne de sa fin. L'égoïsme de l'oligarchie et de la démo-cratie procure encore le bien d'un certain nom-bre ou d'un grand nombre de citoyens. Il n'est donc pas entièrement opposé à l'intérêt général.

L'égoïsme d'un roi n'a plus rien qui touche au bien de la multitude (2).

Qu'on relise l'histoire de Rome et celle des Hébreux.

Rome se donne d'abord des rois, qui deviennent des tyrans. Elle les remplace par une aristocratie. La liberté conquise, Rome atteint à un développement prodigieux de puissance. C'est qu'il arrive souvent que les sujets d'une monarchie travaillent sans ardeur au bien commun. Ne participant d'aucune manière aux responsabilités du gouvernement, ils s'en remettent complètement à l'autorité royale.

Mais la liberté des Romains s'épanouit outre mesure avec la République. Des dissensions survinrent et des guerres civiles. Ce fut alors la dictature des chefs militaires, qui refusèrent le titre de roi à cause de la haine qu'il inspirait aux Romains. Parmi eux, plusieurs accrurent l'Etat par leur juste administration. Mais la plupart furent des tyrans, qui finalement conduisirent Rome à sa ruine.

Les Hébreux, sous le gouvernement des juges, jouissaient d'une liberté complète. Ils ne tardèrent pas à devenir la proie des peuples voisins. Alors ils réclamèrent à Dieu des rois, qui les tyrannisèrent et les perdirent.

Entre deux maux, il faut choisir le moindre.

Et le moindre, c'est encore la monarchie avec ses risques.

(2) Reg. pr. I, 1-3. — S. T. Ia, q. CIII, a. 3. — IIa IIae, q. CV, a. 1. — IIa IIae, q. XXVI, a. 2. — C. Gent. I, 42 ; III, 76 ; IV, 76.

Car si la tyrannie d'un seul est la pire quand elle va à l'extrême, modérée elle est moins redoutable qu'une tyrannie collective. Le désaccord des membres d'un gouvernement oligarchique ou républicain menace directement la paix. Mais un tyran sans excès la sauvegarde. Il se borne à maltraiter un certain nombre de citoyens. Ajoutez que le gouvernement de plusieurs bourne plus fréquemment à la tyrannie que le gouvernement d'un seul.

La solution, c'est de si bien choisir le roi et de si bien régler son pouvoir que la tyrannie soit rendue impossible (3).

Dans le *De Regimine principum*, St. Thomas ne dit pas comment on doit tempérer la monarchie. Il fournit quelques indications dans la Somme théologique, à propos de la loi mosaïque.

Le bon ordre de la cité ou de la nation, écrit-il, requiert que tous les membres du corps social participent de quelque façon au pouvoir. Comme le dit Aristote, le moyen de conserver la paix est d'intéresser chacun à la chose publique. La meilleure organisation politique comporte donc un mélange de monarchie, d'aristocratie et de république. A la tête, un roi élu par le peuple, ou par le sort en cas de mésentente. Au-dessous, un collège aristocratique, choisi dans et par le peuple.

Dieu donna à Moïse une constitution de ce genre. Moïse et ses successeurs gouvernaient le peuple avec 72 hommes sages, élus parmi le peuple et par le peuple. Mais comme Dieu con-

(3) Reg. pr. I, 4-6. — De Sortibus, 5.

duisait lui-même les destinées d'Israël, il se réservait le choix du roi.

Dans un tel gouvernement, les lois sont sanctionnées par le sénat et par le peuple. Car c'est au peuple qu'il appartient de faire la loi, ou à celui qui gère les intérêts publics en son nom (4).

Ailleurs, St. Thomas déclare avec Aristote que faire la loi est l'acte principal du roi. Si d'autres ont ce pouvoir, ce n'est que par participation à la puissance royale. Le roi a le droit de poser la loi, de la changer, d'en dispenser. Il doit s'y soumettre, mais librement, nul n'ayant juridiction sur lui (5).

Un tel roi a-t-il place dans un gouvernement mixte ?

Si oui, que devient exactement le rôle du sénat et du peuple ? Sinon, en quoi le gouvernement mixte diffère-t-il d'une république ? On aurait aimé quelques précisions sur ce point.

St. Thomas penche en définitive vers une monarchie élective et tempérée. Il s'accorde avec Aristote et Cicéron, avec la Bible, avec les idées de son temps, avec les constitutions de son ordre, avec son tempérament prudent et mesuré

(4) S. T. Ia IIae, q. XL, a. 3 ; q. XCV, a. 4 ; q. CV, a. 1 ; a. 3 ad 2. — IIa IIae, q. LVII, a. 2. — Par peuple, saint Thomas entend ici le *populus honorabilis* par opposition au *populus vilis*, qui n'a aucune part au gouvernement. C'est avec cette restriction qu'il faut lire le texte : Lex est quasi quoddam pactum inter regem et populum. In Rom. XIII, 1.

(5) S. T. Ia IIae, q. XCVI, a. 5 ad 3 ; q. XCVIII, a. 4. — IIa IIae, q. L, a. 1 ad 3. — In II Sent. dist. 44, q. II, a. 3. — C. Gent. III, 77.

CHAPITRE II

Les fonctions de l'Etat.

L'action législative.

La première fonction de l'Etat est de rendre la justice.

La justice ordonne les hommes entre eux. Son objet est le droit, qui exprime une égalité de rapport entre des personnes. La vertu de justice est un habitus par lequel on est porté d'une volonté constante à rendre à chacun ce qu'on lui doit.

Quand elle a pour fin le bien commun, et qu'elle dirige les actes des autres vertus vers l'intérêt général, elle s'appelle la justice légale.

La justice légale établit entre les choses soit une relation d'égalité stricte ou arithmétique, c'est la justice commutative ; soit une relation d'égalité proportionnelle ou géométrique, c'est la justice distributive. La première rend à chacun exactement son dû. La seconde distribue à chacun selon ses mérites (1) .

La loi positive n'est pas autre chose que l'instrument de la justice légale.

Elle est la raison pratique au service du droit.

(1) S. T. IIa IIae, q. LVII-LVIII, LXI.

Une personne privée ne peut pas établir le règne de la justice. Pour ordonner une collectivité, il faut un pouvoir coercitif. Dans une société qui ne se guiderait que par la raison, la force n'aurait pas d'emploi ni la crainte. Mais les hommes consultent surtout leurs passions, et la plupart n'obéissent à une règle d'action que lorsqu'elle leur est imposée par une autorité contraignante. La loi positive est une ordonnance de la raison promulguée par l'Etat dans l'intérêt général (2).

Sa fin propre est de soumettre ceux qu'elle régit à la volonté du législateur. Si bien que la vertu spécifique du citoyen est l'obéissance aux lois. Quand les lois sont bonnes comme elles doivent l'être, les sujets n'acquièrent pas seulement la vertu d'obéissance. En pratiquant le bien commandé et en évitant le mal défendu, ils deviennent justes. Ils agissent moins par crainte que par raison et ils se préparent aux vertus surnaturelles (3).

La loi positive n'a pas juridiction sur tous les actes de l'homme. Pour plusieurs motifs. D'abord l'intérieur des consciences échappe à ses prises. Ensuite réglementer la vie civique en ses moindres détails, condamner toute défaillance, imposer la perfection, serait insupportable à la faiblesse humaine.

L'office de la loi est d'ordonner les relations des citoyens entre eux et avec l'Etat. Elle n'a

(2) S. T. Ia IIae, q. XC ; q. XCV, a. 1 ; q. XCVI, a. 2.
(3) S. T. Ia IIae, q. XCI. — IIa IIae, q. LX, a. 1 ad 4.

donc à régler que les actes de justice sociale et ce qui en dépend de quelque façon (4).

Selon Isidore, les moyens de la loi sont le commandement, la défense, la permission. Elle commande les actions justes, elle défend les actions injustes, elle permet les actions indifférentes, c'est-à-dire celles qui renferment en elles trop peu de bien ou trop peu de mal pour être commandées ou défendues.

Pour s'imposer, elle utilise la crainte du châtiment. La récompense est en dehors de ses fonctions essentielles (5).

La loi positive est un acte de raison. La raison étant réglée par la loi naturelle et par la loi éternelle, la loi positive dépend de la loi éternelle et de la loi naturelle.

D'abord en tant qu'autorité. L'homme n'a le droit de faire la loi à l'homme qu'au nom de Dieu.

Ensuite en tant qu'ordonnance. L'homme n'a le droit de faire la loi à l'homme que pour l'ordonner selon la nature et selon la raison.

Ces conditions viennent-elles à manquer, la loi humaine n'est pas une loi mais une corruption de la loi.

Toutefois, on peut dire qu'une loi même injuste tire son origine de la loi éternelle en tant qu'elle émane de l'autorité (6).

(4) S. T. Ia IIae, q. XCI, a. 4 ; q. XCIII, a. 3 ad 3 ; q. XCV, a. 1 ; q. XCVI, a. 2-3 ; q. XCVIII, a. 1 ; q. C, a. 2 et a. 9. — IIa IIae, q. LXXVII, a. 1 ad 1 ; q. LXXVIII, a. 1 ad 3. — Mal. q. XIII, a. 4 ad 6. — Quodlib. dist. 2, q. V, a. 10 ad 2.

(5) S. T. Ia IIae, q. XCI, a. 3 ; q. XCII, a. 2-3.

(6) S. T. Ia IIae, q. XCIII, a. 3 ad 2 ; q. XCVI, a. 4. — In Rom. XIII, lect. 1.

La loi positive dérive de la loi naturelle de deux manières. Par déduction, si elle est une conclusion des principes de la syndérèse. Par détermination, si elle est une application des principes aux cas particuliers.

La loi qui interdit la fraude au commerçant est une dérivation par déduction. Du principe : ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'il te fasse, on déduit : ne vole pas, ne fraude pas.

La loi qui punit d'emprisonnement la fraude commerciale est une dérivation par détermination. Du principe : toute injustice mérite une peine, il est impossible de déduire la nature de la peine que mérite la fraude commerciale. C'est à la raison naturelle qu'il appartient de déterminer, étant donné les circonstances de temps et de lieu, les coutumes et l'intérêt général, quelle sanction mérite un tel délit. Le législateur est comme l'architecte, qui a bien l'idée générale de la maison en soi, mais qui de cette idée ne peut pas déduire une maison particulière. Pour construire une maison, il lui faut choisir entre mille maisons possibles.

Le choix du législateur doit être rationnel. Ainsi, jusqu'en ses déterminations concrètes, la loi positive se règle sur la loi naturelle.

Comme la loi naturelle est inséparable de la loi divine et du bien commun, on dira que la loi positive doit être conforme à la loi divine, à la loi naturelle et au bien commun. A ces trois conditions se ramènent toutes celles énumérées par Isidore. Lorsqu'il déclare que la loi doit être honnête, elle l'est dès là qu'elle s'accorde avec la religion ; qu'elle doit être possible, selon la nature, selon les coutumes de la patrie, adaptée au

emps et au lieu, elle est tout cela du moment u'elle se conforme à la loi naturelle et au bien ommun (7).

Pour être juste, il est encore nécessaire que a loi soit portée par l'autorité légitime, dont elle e doit pas outrepasser le pouvoir de juridic- on ; qu'elle répartisse les charges sociales entre es sujets selon une égalité de proportion.

Et puisqu'elle est une ordonnance de la rai- on en vue du salut commun, elle n'a force de oi que si elle remplit son office. Un texte ne rétend pas régler indistinctement tous les cas, nais seulement le plus grand nombre. Il est es circonstances exceptionnelles, où une pres- ription générale devient nocive et se retourne ntièrement contre les intentions du législateur. 'ar le fait même, elle perd sa fonction juridi- ue. Ainsi, dans une cité assiégée, il est néces- aire au bien public que les portes de la ville estent fermées. Mais si des citoyens utiles à la léfense se trouvent en dehors des murs, et u'ils soient poursuivis par l'ennemi, il serait ernicieux pour la cité de ne pas leur ouvrir les ortes, et ce serait aller à l'encontre de la vo- onté du législateur.

Il n'appartient pas, cependant, au premier ve- u de décider ce qui est utile ou non aux ci- oyens. Cela relève des gouvernements qui ont n de telles rencontres le droit de dispense. A noins que l'observation littérale de la loi n'em- orte un péril immédiat. Nécessité n'a pas de

(7) S. T. Ia IIae, q. XCV, a. 2-3. — C. Gent. III, 123. — In III Sent. dist. 77, q. I, a. 3 ad 2.

loi, de loi positive s'entend, rien ne pouvant dispenser jamais de la loi naturelle (8).

La loi positive n'a pas la rigidité d'une règle de fer. Non seulement elle s'adapte aux situations, mais elle se perfectionne et se transforme.

Il est naturel à la raison humaine d'avancer graduellement de l'imparfait au parfait. Les premiers philosophes ont enseigné des doctrines qu'ont améliorées leurs disciples. Les législateurs qui commencèrent de servir la cité, incapables de tout savoir et de tout prévoir, ne créèrent pas d'un coup des lois irréprochables. Ils laissèrent de la besogne à leurs successeurs, qui s'efforcèrent de toujours mieux travailler à l'utilité commune.

D'autre part, les hommes vivent en des temps et des lieux fort divers. Sans doute, les principes de la loi naturelle ne varient pas plus que ne varie la nature humaine. Mais l'application de principes immuables à une matière mouvante entraîne la variation des déterminations juridiques. Une institution, bonne à une époque, peut ne pas servir indéfiniment l'intérêt général.

Est-ce à dire qu'il faille changer la loi dès qu'on découvre un progrès à réaliser ?

Le bien commun demeure toujours la règle. Tout changement dans la législation porte en soi un inconvénient. La coutume vaut beaucoup pour l'observation des lois, et l'on obéit plus facilement à une loi ancienne, même onéreuse, qu'à une loi nouvelle, même accommodante. Changer la loi, c'est affaiblir la force pratique de la loi. Pour compenser ce désavantage, il faut que

(8) S. T. Ia IIae, q. XCVI, a. 4 ; a. 6 ; q. XCVII, a. 4.

l'utilité de la loi nouvelle soit très grande et tout fait évidente, ou que la nécessité l'impose, ou que la loi ancienne renferme une injustice. On voit par là l'importance de la coutume dans l'art politique, contrairement aux autres arts où le progrès dépend de la raison seule (9).

*
* *

L'action judiciaire.

L'action législative a pour corollaire l'action judiciaire. Poser une loi conduit à demander compte de ses actes à celui qui la transgresse. Juger, c'est dire ou définir le droit dans une circonstance déterminée. Le jugement est un acte de raison et de justice, qui procède, comme la loi, de l'autorité politique. Si l'une de ces trois qualités lui manque, il est téméraire, ou injuste, ou usurpé, c'est-à-dire qu'il est vicieux et illicite.

La première vertu du juge est la prudence. Il ne doit pas se décider sur de simples soupçons. Un fait n'est pas scientifiquement démontrable, mais il peut se prouver par des témoignages dignes de foi. Quand on ne possède pas l'indice manifeste de la culpabilité du prévenu, le devoir est de prononcer en sa faveur. On n'a pas le droit de mépriser quelqu'un, ni de lui nuire sans raison grave. Mieux vaut errer en ayant bonne opinion d'un criminel, qu'être injuste en pensant mal d'un honnête homme.

(9) S. T. Ia IIae, q. XCVII, a. 1-3.

La seconde vertu du juge est la justice. Le sage est juge de la sagesse, le tempérant est juge de la tempérance, le juste est juge de la justice. L'habitus d'une vertu incline la volonté à en pratiquer les actes, et la raison à en bien déterminer les conditions (1).

Enfin, le juge doit avoir juridiction sur la personne qu'il juge, c'est-à-dire qu'il doit être mandataire du pouvoir public. Qu'on ne dise pas qu'il est indifférent d'entendre la justice proclamée par celui-ci ou par celui-là, que la vérité d'où qu'elle sorte est la vérité. Un jugement n'est pas seulement l'énoncé d'une vérité. Il implique une contrainte. Or, seul l'Etat a le pouvoir de contraindre les membres du corps social, donc de rendre justice (2).

Le jugement étant un acte de la puissance civile, il a pour règle les lois positives et les coutumes de la cité, à condition qu'elles ne contiennent aucune disposition contraire au droit naturel. Toute institution contre nature est nulle de soi.

Mais il peut se rencontrer des cas où l'application littérale d'une loi juste serait une injustice. *Summum jus, summa injuria.* En de telles occurences, il ne faut pas juger selon la lettre mais selon l'équité, qui ne souffre pas que les règles instituées dans l'intérêt des hommes soient interprétées durement et contrairement à leur avantage (3).

Comme le jugement procède de l'autorité pu-

(1) S. T. IIa IIae, q. LX, a. 1-4 ; q. LXX, a. 2.
(2) S. T. IIa IIae, q. LX, a. 6 ; q. LXVII, a. 1.
(3) S. T. IIa IIae, q. LX, a. 5.

blique, le juge a le devoir de juger non sur ce qu'il sait en tant que personne privée, mais sur ce qu'il apprend en tant que personne publique. Il juge d'après les loi divines et humaines, les pièces du procès, les témoins. Ce qui ne l'empêche pas d'utiliser ses renseignements personnels, pour discuter avec plus d'attention les preuves qu'il sait mauvaises, et pour chercher à en découvrir la fausseté. S'il n'arrive pas à les faire rejeter, il est obligé de les admettre dans son jugement. Pour la même raison, le juge ne peut instruire une cause s'il n'y a pas d'accusateur. Car en dehors de Dieu, nul n'a le pouvoir d'être à la fois accusateur, témoin et juge. Pour la même raison encore, le juge ne peut absoudre un criminel. Il représente l'Etat, au bien duquel il importe que soient châtiés les coupables, et au devoir duquel il incombe que justice soit rendue aux citoyens lésés. Seul le prince, qui a pleine juridiction, peut remettre la peine, si l'utilité générale n'en souffre pas (4).

*
* *

L'action pénale.

L'action juridique a pour complément nécessaire l'action pénale.

La peine relève de la justice vindicative. A l'exemple de Dieu, l'Etat punit les transgres-

(4) S. T. IIa IIae, q. LXVII, a. 2-4.

sions de la loi pour réparer le désordre social (1).

Cette fonction réparatrice n'est pas la seule. Les peines d'ici-bas sont plus encore une médecine qu'une exacte rétribution, office réservé au juge divin. En même temps qu'elles répriment les coupables, elles doivent procurer leur amendement, inspirer la crainte, assurer la paix, conserver la justice, honorer Dieu. A cause de cela, elles peuvent envelopper les innocents avec les criminels, soit que le départ des uns et des autres soit impossible, soit pour que chacun veille à ce que le voisin ne pèche pas, soit pour inspirer la haine d'un péché qui rejaillit sur tout le monde. Mais en aucun cas il n'est légitime de mettre à mort un innocent (2).

Il s'ensuit que la peine doit tenir compte non seulement de la nature du délit, mais encore du coupable, du dommage social et du scandale. Un crime involontaire ne mérite aucun châtiment. Commis sous l'empire de la passion, il a droit aux circonstances atténuantes, à moins que ne s'y oppose l'intérêt général. L'ignorance n'est pas entièrement excusable quand elle résulte de la paresse et de la négligence. La récidive, qui dénote une rébellion calculée contre la loi, appelle une sanction sévère. D'autre part

(1) Mal. q. I, a. 4. — S. T. Ia, q. XLVIII, a. 6. — Ia IIae, q. LXXXVII, a. 1 et 3 ; q. XXI, a. 1-4 ; q. LXX, a. 6. — IIa IIae, q. CVIII ; q. CLVIII, a. 1-2. — Reg. pr. I, 15.

(2) C. Gent. III, 146. — S. T. Ia IIae, q. C, a. 9 ; q. CV, a. 2 ad 9, 11, 12. — IIa IIae, q. LXIV, a. 6 ; q. LXVIII, a. 1 ; q. CVIII, a. 3 et a. 4.

uand un délit se renouvelle souvent, par me-
ure de salut public le législateur peut édicter
es répressions exceptionnellement rigoureuses.
Les peines retranchent à l'homme ce qu'il
ime le plus : la vie, l'intégrité du corps, la li-
erté, la propriété, la patrie, l'honneur. Cicé-
on énumère huit sanctions : la mort, les coups
t le talion (œil pour œil et dent pour dent),
a servitude et la prison, la confiscation des
iens, le déshonneur (3).

St. Thomas justifie la peine de mort et la
nutilation avec les arguments suivants.

Pour maintenir la paix sociale, il est néces-
aire de réprimer ceux qui la troublent. Le bien
énéral passe avant le bien particulier. On n'hé-
ite pas à éloigner de la société un pestiféré, un
nédecin ne craint pas de couper un membre
angrené pour préserver le corps de la corrup-
ion. Il est juste qu'un gouverneur mette à
nort les perturbateurs de la cité.

Ecoutez l'Apôtre : « Ne savez-vous pas qu'un
eu de ferment corrompt la masse entière (I
Cor. V, 6) ? » Et il ajoute : « Otez le mal du
nilieu de vous (ibid. 13). » A propos de la puis-
ance politique, il déclare que ce n'est pas en
ain qu'elle porte le glaive. Elle est minis-
re de Dieu, pour exercer la vindicte sur les
riminels (Rom. XIII, 4). » Et St. Pierre écrit :
Soyez soumis à toute autorité humaine à cau-
e de Dieu, soit au roi qui commande, soit aux
hefs chargés par lui de réprimer les méchants
t de récompenser les bons (I Petr. II, 13-14). »

(3) S. T. Ia IIae, q. CV, a. 2 ad 9. — IIa IIae, q. LXVIII, a. 2-3. — C. Gent. III, 145. — Mal., q. V, a. 4.

A ces textes scripturaires on oppose le *non occides* du décalogue. On ajoute qu'en ordonnant à ses serviteurs de laisser croître l'ivraie avec le bon grain jusqu'au temps de la moisson, Notre-Seigneur s'est prononcé contre la peine de mort. On soutient enfin que, tant qu'un homme vit, il peut s'améliorer. Il ne faut donc pas le tuer mais le réserver à la pénitence.

Objections qui n'ont pas de poids. D'abord : *tu ne tueras pas* est suivi de cet article : *tu ne laisseras pas en vie les malfaiteurs* (Exod. XXII, 18). Dieu prohibe le meurtre injuste et haineux, non pas la mise à mort légale pour une juste cause. D'après l'Evangile, on doit se garder d'arracher l'ivraie quand on risque d'arracher en même temps la bonne herbe. Il est défendu parfois de tuer les méchants à cause du péril qui en résulterait pour les bons, soit que des innocents courent le danger de périr avec les coupables, soit que la mort des criminels ne fasse en définitive plus de mal que de bien à la société. Ces inconvénients écartés, rien n'empêche la mise à mort des malfaiteurs. Et qu'ils puissent s'amender s'ils vivent, n'empêche pas qu'il soit légitime de les tuer. Le péril qu'il y a à leur laisser la vie est plus grand et plus certain que le bien qu'on espère de leur amendement. D'ailleurs, ils ont avant de mourir la faculté de se convertir à Dieu, et en mourant ils perdent l'occasion de pécher. S'obstinent-ils dans leur volonté mauvaise, il est permis d'estimer avec une suffisante probabilité qu'ils jamais ils ne se repentiraient de leur malice.

Aussi bien, le criminel agit contre l'ordre de

la raison. Il déchoit de sa dignité d'homme, il perd sa liberté naturelle et son indépendance, il se ravale au rang de l'animal. D'une fin en soi, il devient un moyen. Il mérite d'être tué comme une bête, car un mauvais homme est pire et plus nuisible qu'une bête méchante (4).

Qui peut plus peut moins. Dès là que la puissance publique a le droit de vie et de mort, elle a le droit de mutiler les criminels et de les incarcérer (5).

*
* *

L'action militaire.

Une cité n'a pas qu'à organiser la paix intérieure. Il ne lui servirait à rien d'éviter les dissensions sociales, si elle ne se défendait contre les périls extérieurs, si elle était à la merci de ses ennemis. La préparation à la guerre est une fonction essentielle de l'Etat (1).

L'enseignement de St. Thomas sur la guerre est un bref résumé de celui de St. Augustin.

Trois choses sont requises pour que la guerre soit juste.

1) Elle doit être entreprise par décision du

(4) S. T. IIa IIae, q. XXV, a. 6 ad 2 ; q. LXIV, a. 2-3. — C. Gent. III, 146.

(5) S. T. IIa IIae, q. LXV, a. 1 et 3.

(1) Reg. pr. I, 15 ; II, 1, 4. — Le combat est naturel à l'homme comme aux animaux. A la place des cornes et des griffes, l'homme a des mains avec lesquelles il peut fabriquer des armes. S. T. Ia, q. XCII, a. 3.

gouvernement et conduite par son ordre. Il n'appartient pas à un particulier de promouvoir la guerre ni de lever des milices. Comme la chose publique dépend de l'Etat, c'est à lui de protéger les intérêts de la cité, de la province, du royaume. Le droit de guerre n'est pas autre chose que le droit de glaive, étendu des ennemis de l'intérieur aux ennemis de l'extérieur. Dieu dit aux princes dans le Psaume 81 : « Arrachez et délivrez le faible des mains du méchant ». Et St. Augustin écrit dans son *Contra Faustum* (XXII, 75) : « L'ordre naturel, qui veut la paix entre les hommes, demande que le pouvoir de faire la guerre soit réservé à l'autorité publique. »

2) La guerre doit être entreprise pour une cause juste. Il faut que ceux que l'on combat aient commis une injustice. Voici ce que déclare St. Augustin (Quaest. sup. Jos. 16) : « On a coutume d'appeler justes les guerres qui ont pour but de venger une injustice, par exemple de châtier une nation ou une cité qui néglige de réprimer le mal chez elle, ou qui refuse de restituer ce qu'elle a ravi injustement. »

3) Il faut enfin que l'intention des belligérants soit droite, qu'ils veuillent promouvoir un bien ou éviter un mal. D'après St. Augustin, les vrais adorateurs de Dieu regardent comme justes et saintes les guerres entreprises non pas par cupidité ni par cruauté, mais par amour de la paix, en vue d'humilier les méchants et d'exalter les bons. Une guerre, menée par une autorité légitime et pour un motif juste, est rendue illicite par la perversité des intentions de celui qui la conduit. C'est ce que dit St.

Augustin dans son *Contra Faustum* (XXII, 74) : « Le vrai mal de la guerre c'est la volonté mauvaise de nuire, la passion de dominer, la haine féroce, la furieuse vengeance. »

La paix, ajoute-t-il ailleurs, n'est pas faite pour la guerre mais on fait la guerre pour la paix. Il faut être pacifique en combattant et chercher à vaincre l'ennemi pour lui imposer la paix (Epist. 205). S'il est permis dans une juste guerre de profiter du butin, il est coupable d'entreprendre une guerre en vue du butin (Verb. Dom. serm. 19).

Contre la guerre, on fait valoir certains textes de l'Evangile. Celui qui aura tiré le glaive périra par le glaive (Matth. XXVI, 52). Ne résistez pas au mal (Matth. V, 39). Ne vous vengez pas vous-mêmes mais laissez agir la colère de Dieu (Rom. XII, 19).

Avec St. Augustin, on répond que celui-là tire le glaive qui s'arme contre un autre sans en avoir reçu l'ordre ou la permission de l'autorité légitime. Mais un particulier qui combat sous les ordres d'un prince, ou un prince qui combat par zèle pour la justice et en quelque sorte sous les ordres de Dieu, celui-là ne tire pas le glaive. Il fait usage du glaive qui lui a été confié par un autre (C. Faust. XXII, 70).

Quant au précepte de non résistance au mal, on dira encore avec St. Augustin qu'il vise d'abord la préparation intérieure de l'âme. Ce qui signifie que l'homme doit être toujours prêt à ne pas résister ou à ne pas se défendre s'il le faut, quand le bien général n'impose pas le devoir de faire autrement. Il est des circonstances où l'on doit user de sévérité, pour corriger

malgré eux ceux dont on a à consulter les intérêts plus que la volonté. Enlever à quelqu'un la liberté du mal, c'est triompher de lui à son avantage. Rien n'est plus malheureux que la prospérité des scélérats. Elle nourrit le sentiment de l'impunité et fortifie la volonté du crime comme un ennemi intérieur.

L'Evangile ne condamne pas la juste guerre. Sinon, écrit St. Augustin (Ep. 138-139), il ordonnerait à tous les soldats de laisser tomber leurs armes et de renoncer à leur profession. Mais il leur prescrit simplement de n'user de violence envers personne et de se contenter de leur solde. Puisqu'ils peuvent et doivent se contenter de le leur solde, c'est qu'il ne leur est pas défendu de combattre.

Et que l'on n'objecte pas que l'Eglise interdit la guerre, parce qu'elle refuse la sépulture ecclésiastique à ceux qui périssent dans les tournois. Ce n'est pas à tous les exercices militaires que s'oppose l'Eglise, mais à ceux qui, dangereux et déréglés, entraînent des meurtres et des dépradations. Chez les anciens, il y avait des exercices militaires sans périls et sans dégâts. C'est pourquoi on les appelait : *meditationes armorum* ou *bella sine sanguine* (Vegetius, de Re militari, lib. I ; II, 22) (2).

Dans la loi mosaïque, on trouve une règlementation de la guerre.

1) La guerre doit être entreprise pour une juste cause. Avant d'assiéger une cité, on lui fait au préalable des offres de paix.

(2) S. T. IIa IIae, q. XL, a. 1 ; q. LVI, a. 8 ; q. X. a. 8. — In Rom. XIII, 4. — In Psalm. LXXXI, 4.

2) La guerre entreprise doit être menée avec vigueur et confiance en Dieu.

3) On doit renvoyer chez eux ceux qui sont une gêne plutôt qu'une aide dans la bataille.

4) On doit profiter de la victoire avec modération, en épargnant les femmes, les enfants et les arbres fruitiers (3).

Après avoir rappelé ces principes généraux sur la guerre, St. Thomas se pose plusieurs cas de conscience.

1) Peut-on user de ruse avec l'ennemi ?

Il y a deux manières de tromper dans ses paroles et dans ses actions. Premièrement, en mentant ou en manquant à sa parole. Et cela est toujours illicite, même avec des ennemis ; car, ainsi que le dit St. Ambroise, il existe dans la guerre des droits et des conventions qu'on a le devoir d'observer (Offic. I, 29). Deuxièmement, en taisant ses intentions. Et cela est permis en certains cas, témoin la recommandation de Notre-Seigneur de ne pas dévoiler aux infidèles les mystères qu'ils pourraient tourner en ridicule : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens (Matth. VII, 6) ». A plus forte raison ne doit-on pas dévoiler à l'ennemi ce qu'on prépare pour l'attaquer. Les règlements militaires recommandent tout particulièrement aux chefs de guerre de cacher leurs desseins, de peur qu'ils ne viennent à la connaissance de l'adversaire (Sextius Julius Frontinus, Stratagèmes des Francs, I, 1). Dans les guerres justes, ce procédé est légitime, il ne répugne ni à la justice ni à une volonté ordonnée. Ce serait

(3) S. T. Ia IIae, q. CV, a. 3 ; q. LXIX, a. 4.

au contraire une volonté désordonnée que de vouloir tout connaître (4).

2) Peut-on combattre les jours de fête ?

L'observation des fêtes n'empêche pas l'homme de pourvoir à ses besoins, même physiques. Notre-Seigneur, malgré les Pharisiens, opère des guérisons le jour du sabat. Et les médecins ont le droit de soigner les malades le dimanche. Or le salut de l'Etat est infiniment plus précieux que celui d'un individu. Il s'agit d'empêcher la mort d'un grand nombre de citoyens et mille maux tant spirituels que temporels. Pour la protection de la chose publique, on a le droit dans une juste guerre de combattre les jours de fête, si les circonstances l'exigent. Et en ce cas, ce serait tenter Dieu que de vouloir cesser le combat (5).

3) Est-il permis aux clercs et aux évêques de combattre ?

Bien des services sont utiles à la société et ils sont mieux assurés par plusieurs citoyens que par un seul. D'autre part, certaines fonctions sociales s'accordent si mal entre elles, qu'elles ne peuvent être exercées par le même homme. Voilà pourquoi la division du travail s'impose, pourquoi les lois interdisent aux soldats de se livrer au négoce.

Les exercices militaires répugnent absolument aux fonctions cléricales et épiscopales. D'abord pour une raison générale. Sources d'inquiétude et d'agitation, ils empêchent la contemplation des mystères divins, la louange de

(4) S. T. IIa IIae, q. XL, a. 3.
(5) *Ibid.* a. 4.

Dieu, la prière pour le peuple, qui sont l'office propre des clercs. Comme on leur interdit le négoce parce qu'il préoccupe trop l'esprit, on leur défend la guerre avec ces paroles de l'Apôtre (II Tim. II, 4) : « Que celui qui est enrôlé au service de Dieu ne s'embarrasse pas dans les affaires séculières. » Ensuite pour une raison particulière. Tous les ordres des clercs s'ordonnent au ministère de l'autel, au sacrement de l'Eucharistie, qui représente la passion du Christ, selon ce qu'écrit St. Paul dans sa première épitre aux Corinthiens (XI, 26) : « Toutes les fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur. » Aussi ne convient-il pas aux clercs de tuer ni de verser le sang. Ils doivent plutôt se disposer à répandre leur propre sang pour le Christ, afin d'imiter en action ce qu'ils accomplissent par leur ministère. On a donc établi que ceux qui répandent le sang sont frappés d'irrégularité, même s'ils le font sans péché.

Ce qui ne veut pas dire que les évêques et les clercs ne doivent pas défendre leur troupeau contre les tyrans ou contre les ennemis, qu'ils ne peuvent pousser les autres à entreprendre de justes guerres pour un bien spirituel et divin. La guerre n'est pas en soi un péché, mais elle ne convient pas à leur caractère ni à leurs fonctions. Leur mission dans les batailles est d'intervenir avec les armes spirituelles, exhortations, prières, excommunications, absolutions. La loi ancienne (Jos. VI) ordonnait aux prêtres de sonner des trompettes sacrées pendant l'action. Et c'est pour accom-

plir une mission spirituelle qu'il a été concédé aux évêques et aux clercs d'aller à la guerre. Que certains combattent de leur propre main, c'est un abus (6). Ils ne leur est jamais permis de donner la mort, ni aux ennemis extérieurs, ni aux ennemis intérieurs de la cité. S'ils remplissent les fonctions de princes de la terre, ils ne doivent pas exercer par eux-mêmes le jugement du sang, mais déléguer pour cet office le pouvoir séculier (7).

*
* *

Si la loi humaine pouvait déterminer d'une manière efficace quels hommes sont le mieux pourvus d'intelligence, elle les choisirait naturellement comme chefs. Tâche impossible. Elle accepte donc un autre signe de prééminence, la victoire, qui prouve une certaine excellence de vertu, et elle statue que les vainqueurs domineront les vaincus. Cela est relativement juste, cela n'est pas juste absolument. Et cependant cela doit être, car le bien public le demande, et les esprits supérieurs n'ont qu'à se soumettre, l'intérêt général passant avant l'intérêt particulier (8).

(6) *Ibid.* a. 2.
(7) *Ibid.* q. LXIV, a. 4.
(8) In Pol. Lib. I, lect. IV. — Cf. Pascal, Art. VI. 7 : « Ne pouvant fortifier la justice on a justifié la force. »

CHAPITRE III

Le métier de roi.

St. Thomas ne se contente pas de fournir des indications générales sur la nature de l'Etat et sur ses fonctions essentielles. Dans son *De Regimine principum*, malheureusement inachevé, il soumet au roi de Chypre un plan d'organisation très précis de la cité parfaite, un catéchisme politique inspiré de la Sainte Ecriture, de la philosophie et de l'histoire, dans lequel le souverain est invité à prendre connaissance de son métier et conscience de ses responsabilités.

*
* *

L'art imite la nature. Or, dans la nature, on trouve deux gouvernements : un gouvernement universel, celui de Dieu sur le monde ; un gouvernement particulier analogue au gouvernement divin, celui de l'âme sur le corps. Le roi doit être pour son royaume ce que l'âme est pour le corps, ce que Dieu est pour le monde.

L'opération de Dieu est double : Dieu crée le monde et le gouverne, comme l'âme anime le corps et le gouverne.

Le métier de roi est toujours de gouverner, quelquefois de créer. Un royaume commence par être fondé avant d'être gouverné. Gouverner, c'est conserver ce qui a été fondé. Aussi, pour bien gouverner, faut-il connaître le principe qui préside à la fondation du royaume et à son organisation.

Dieu commence par créer toute chose. « Au commencement, écrit Moïse, Dieu créa le ciel et la terre. » Puis Dieu distingue les parties du monde et les organise. Il distribue les astres dans le ciel, les oiseaux dans l'air, les poissons dans l'eau, les animaux sur la terre. Aux besoins de tous et de chacun Dieu pourvoit abondamment, et il donne à l'homme domaine sur toute la création.

Il est évident que le fondateur de la cité ou du royaume ne peut pas créer des habitants, ni faire surgir un sol nouveau avec tous les moyens de subsistance. Comme le forgeron utilise le fer et l'architecte le bois, il doit se servir de ce que lui fournit la nature (1).

Son premier souci sera de choisir une contrée dont le climat soit tempéré. C'est un brevet de longue vie pour les habitants. La santé consiste en un certain tempérament des humeurs, et nul n'ignore que le semblable se conserve par le semblable. Là où le chaud et le froid sont excessifs, le corps perd son équilibre intérieur. Dans les pays du nord, l'humidité vitale se congèle, dans le midi elle se dessèche. En Ethiopie, on ne vit guère au-delà de trente

(1) Reg. pr. I, 12-13.

ns. Les animaux migrateurs ont l'instinct naurel de ces dangers.

D'autre part, et cette remarque comme la précédente est de Végèce (2), les climats tempérés offrent de grands avantages pour la guerre, sauvegarde de la sécurité nationale. Les nations proches du soleil sont intelligentes, mais les ont peu de sang et redoutent de le perdre ans les combats. Celles du nord sont moins ouées, mais riches de sang et promptes à la utte. Les habitants des pays tempérés ont assez de sang pour ne craindre ni les blessures i la mort, et assez d'intelligence pour mener ampagne selon les règles de l'art militaire.

Enfin, ainsi que l'observe Aristote, les régions tempérées favorisent le progrès social. es races du nord ont de l'énergie et manquent 'esprit. A cause de ce défaut et de cette qualié, elles vivent libres en général, mais sans civilisation, sans politique, incapables de commander aux peuples voisins. Les races du midi nt de l'esprit et manquent d'énergie. Elles sont t demeurent assujetties aux peuples forts. Les aces des climats tempérés, qui participent aux ualités du nord et du midi, gardent leur liberé, développent leur civilisation et dominent les utres (3).

Une fois la région adoptée, il faut choisir 'emplacement de la cité. La première qualité requise est la salubrité de l'air. Pas de vie civile sans vie saine, et pas de vie saine sans air salubre.

(2) Ecrivain militaire du IV^e^ siècle ap. J.-C. Auteur du *De Re militari*, dédié à l'empereur Valentinien II.

(3) *Ibid.* II, 1.

Sur les hauteurs, dit Végèce, l'air est bo
grâce aux vents qui le purifient. A l'abri d
vapeurs humides et pestilentielles qui se dég
gent des vallées, des étangs et des marais,
est léger, d'une respiration facile et profon
Dans les bas-fonds et près des marécages, l'a
est chargé, peu respirable et malsain. Cepe
dant, si les remparts de la cité, tournés du c
té du nord, ont été construits dans des mara
proches de la mer et à un niveau plus éle
que le littoral, on peut considérer que l'endr
n'est pas mauvais. Grâce à des fossés, l'éco
lement des eaux se fait vers le rivage, et a
jours de tempêtes le flux de la mer balaye l
marais et tuent les bêtes palustres.

Il importe encore que l'emplacement de
cité soit à l'abri du grand froid et de la gran
chaleur. On recommande, surtout près de
mer, de ne pas tourner les remparts du cô
du midi. Sinon, ils sont froids le matin, par
qu'il n'y a pas de soleil, et brûlants à mi
Ceux qui sont orientés vers l'occident so
froids le matin, chauds à midi, brûlants l'aprè
midi à cause de la continuité de la chaleur. L
meilleure exposition est l'orient. Le matin
soleil chauffe doucement, à midi la chale
n'augmente pas beaucoup, le soleil ne frappa
pas directement, et le soir il fait frais. Le no
offre à peu près les mêmes avantages.

Mais la santé ne dépend pas que de l'air
de la température. La nourriture joue un rô
important dans la constitution physique. L'e
placement choisi pour la cité doit pouvoir a
surer une saine alimentation. Pour en juge
les anciens examinaient les entrailles des an

ux. Leur état les renseignait sur la qualite
la pâture et du sol.

Dans l'alimentation, l'eau tient la première
ce. Elle s'utilise aussi bien pour la boisson
e pour les aliments. Après la pureté de l'air,
n'est rien de plus essentiel que la pureté de
au.

Un indice certain de la salubrité d'un pays,
st la population. Si les hommes ont le visa-
coloré, le corps robuste, les membres bien
portionnés ; si les vieillards sont nom-
eux ; s'il y a beaucoup d'enfants et s'ils sont
oureux, la région est salubre. Dans le cas
ntraire, elle est malsaine (4).

La qualité de l'alimentation n'est pas tout.
faut la quantité. Une cité doit se nourrir par
s propres moyens. Là où les ressources en
vres sont insuffisantes, il est impossible de
nder une société. Lorsque Xénocrate, fort ha-
le architecte, proposa à Alexandre de Macé-
ine de construire une cité merveilleuse en
ut d'une montagne, le roi lui demanda s'il
avait aux alentours des champs capables de
urnir la nourriture des habitants. On n'en
ouva pas et la cité ne fut pas construite.

Une cité vit donc en premier lieu de l'agri-
lture. Le commerce ne vient qu'après. Un
ys qui se suffit, sans avoir besoin de recou-
aux marchandises étrangères, est plus indé-
ndant qu'un pays de commerce. Il offre aussi
us de sécurité. La guerre ou d'autres circons-
nces peuvent empêcher l'importation. De plus,
commerce attire les étrangers. Et leur fré-

4) *Ibid.* II, 2.

quentation, ainsi que le remarque Aristote dans sa Politique, entraîne souvent la corruption générale. Ils apportent leurs lois et leurs coutumes, cause certaine de perturbation dans l'esprit public et dans les conventions sociales. Comme le négoce tend au lucre, il développe chez les citoyens la cupidité, la vénalité, le mensonge, la fraude, l'égoïsme, le mépris du bien commun .Il rabaisse la vertu et l'honneur. Source de mollesse et d'apathie, il porte préjudice aux travaux militaires, les commerçants passant leur temps au frais, dans l'oisiveté la plus parfaite.

Enfin, une cité est ordinairement d'autant plus pacifique que les citoyens vivent plus nombreux en dehors de ses murs et se voient moins. Les réunions fréquentes engendrent les litiges et les séditions. L'agriculture, qui disperse les citoyens dans les champs, l'emporte sur le commerce, qui les retient agréablement à l'intérieur de la cité.

On ne prétend pas empêcher le commerce. Chose impossible, aucune cité ne pouvant se suffire entièrement à soi-même, et beaucoup de cités devant exporter sous peine d'inconvénients graves. Mais il faut que la cité se nourrisse sur ses propres ressources et qu'elle n'use que modérément du commerce (5).

Une région salubre et fertile ne remplit pas toutes les conditions d'un emplacement de choix. Un pays laid repousse la multitude ; riant, il la retient. L'homme ne peut pas vivre longtemps sans agrément. Les plaines, voisines des montagnes, arrosées de cours d'eau et

(5) *Ibid.* II, 3.

parsemées de bois, offrent beaucoup d'attrait.

Mais ici, comme partout, la mesure est de règle. La douceur de vivre développe l'amour du plaisir, la jouissance excessive abêtit l'intelligence et ruine la vertu. Ceux qu'énerve la volupté perdent courage dans les difficultés et le danger, tremblent à la guerre, deviennent paresseux, négligent leurs devoirs d'état, dilapident leur fortune, se livrent à la fraude et au vol pour avoir de quoi nourrir leurs passions. Le plaisir n'est pas une fin mais un moyen, un auxiliaire de la vertu. Il importe que la cité soit agréable, sans l'être trop (6).

Une fois choisie la région, s'il s'agit d'un royaume, le roi fixera l'emplacement des villes, des bourgs, des camps, des champs de manœuvres, des universités, des marchés. S'il s'agit d'une cité, il fixera l'emplacement de l'église, du palais de justice, de chaque corps de métier. Puis il réunira les hommes, les distribuera à l'intérieur de la cité selon la fonction qu'ils exercent et veillera à ce que chacun d'eux soit mis à même de remplir sa tâche (7).

*
* *

Dieu ne crée pas seulement le monde, il le gouverne. Fonder une cité ou un royaume est exceptionnel. Gouverner est le métier propre du roi.

Instruit dans la loi divine, le roi aura trois préoccupations :

(6) *Ibid.* II, 4.
(7) *Ibid.* I, 13.

1) Instaurer la vertu dans son royaume.
2) La conserver.
3) La développer.

Comme les conditions nécessaires de la vertu sont la paix intérieure et extérieure avec la suffisance des biens matériels, le roi assurera l'unité, la sécurité et le bien-être du royaume. Puis il emploiera tous les moyens capables d'ordonner la multitude à la perfection. Il s'appuiera sur une hiérarchie de fonctionnaires, camériers, conseillers, préfets, juges, commandants d'armée, à la manière de Dieu qui met sa gloire à utiliser les causes secondes et à faire régner par elles l'ordre et la justice (8). Il préférera distribuer les charges aux hommes de mérite et de valeur que les vendre aux ambitieux et aux cupides (9).

Pour subvenir aux dépenses publiques, le roi constituera un trésor. Avec raison, les anciens Romains aimaient mieux des citoyens pauvres dans un Etat riche, que des citoyens riches dans un Etat pauvre. Le prince tirera des revenus de son territoire pour ses besoins et pour ceux du pays, sans quoi il serait tenté de spolier ses sujets. Il établira des impôts directs et indirects avec discrétion, se souvenant en particulier que l'honneur du nom chrétien demande qu'on ne dépasse pas à l'égard des Juifs les exigences coutumières (10).

(8) Reg. pr. I ,15. — S. T. IIa IIae, q. L, a. 1 ad 1 ; q. LVIII, a. 1 ad 5. — II Sent. dist. 9, q. III, a. 1.
(9) Reg. Judeorum, 5-6.
(10) S. T. Ia IIae, q. CV, a. 1 ad 2 et 4. — IIa IIae, q. XLVII, a. 10 ad 2 ; q. LVI, a. 8 ad 3. — Reg. pr. II, 12. — Reg. Jud. 1 et 6.

Le roi fera bien son métier s'il est vertueux. Sa vertu propre est la prudence.

La prudence prend comme règle la fin dernière de l'homme. Elle y ordonne toutes les vertus morales.

La prudence politique a d'abord en vue le bien commun et les moyens de le procurer.

Mais le roi dirige, les sujets exécutent. A cause de cela, la prudence royale est un art de direction plus qu'un art d'exécution.

En poursuivant les fins immédiates, le roi saura unir la prudence à la sagesse, c'est-à-dire ordonner les fins immédiates à la fin dernière (11).

Il connaîtra parfaitement son devoir, s'il n'oublie pas qu'il tient dans son royaume la place que Dieu tient dans l'univers, et l'âme dans le corps. Ses sujets sont les membres du corps dont il est la tête. Il les aimera comme lui-même. L'amitié fonde les royaumes durables. Mais la dureté engendre la crainte et la crainte est un appui fragile. Elle conduit au désespoir et aux attentats sur la personne royale. Les lois injustes et tyranniques encourent de graves responsabilités. Si voler un homme, le réduire en esclavage, le tuer, mérite la mort et la damnation éternelle, quels supplices n'attendent pas celui qui vole et opprime tout le monde, qui tue selon son bon plaisir ?

Et les tyrans se repentent rarement. Enflés d'orgueil, adulés par les courtisans, abandon-

(11) S. T. Ia, q. XCIV, a. 3. — Ia IIae, q. XCII, a. 2. — IIa IIae, q. XIX, a. 7 ; q. XLV, a. 3 ; q. XLIX, a. 7 ; q. L, a. 1-5 ; q. LI, a. 1.

nés de Dieu, ils ont du mal à satisfaire pour leurs péchés. Comment pourraient-ils restituer leurs vols, réparer le tort qu'ils ont fait subir à leurs sujets en les opprimant et en les tuant injustement, effacer le scandale d'autant plus grave qu'il vient de plus haut ? D'ailleurs, ils se croient tout permis parce que personne ne leurs résiste. Dès qu'un roi ne se laisse plus conduire par la raison droite et qu'il poursuit la puissance, la richesse, les honneurs, la gloire, toute passion mauvaise corrompant la justice, la tyrannie menace le royaume (12).

Mais la charge du roi serait insupportable, s'il n'obtenait, en retour de son dévouement au peuple, aucun avantage personnel. Aristote et Cicéron lui attribuent en récompense l'honneur et la gloire. Ils pensent que le prince qui ne s'en contente pas court fatalement aux plaisirs, aux honneurs, aux richesses, pour tomber dans la tyrannie.

Opinion contestable. Elle condamne les rois à se dépenser pour un résultat bien aléatoire. Rien de plus fragile que la gloire et que la faveur humaine. Elles dépendent de l'opinion, chose pricieuse par excellence.

Et le désir de la gloire s'oppose à la grandeur d'âme. Vouloir plaire aux hommes, c'est devenir leur esclave dans toutes ses paroles et dans toutes ses actions. Qu'est-ce qu'un prince sans grandeur d'âme ?

A dire vrai, la gloire est méprisable comme tous les biens temporels. Pour la justice, on doit renoncer et à la gloire et à la vie. N'est-il pas admirable que la plus grande gloire de l'homme

(12) Reg. pr. I, 10-11.

ne soit précisément de mépriser la gloire ? Si lonc la gloire est la récompense de la royauté, u bien les hommes vertueux ne voudront pas ssumer le pouvoir pour un avantage de rien ; u bien ils l'assumeront sans espoir de rémunéation. Au surplus, que de maux engendre la assion de la gloire, que de guerres, que d'opressions ! Que de vices elle traîne avec soi, ne erait-ce que l'hypocrisie, qui est le plus court hemin pour un malhonnête homme de s'attier la considération des gens de bien !

Ce que l'on dira en faveur de l'honneur et de a gloire, c'est qu'ils sont des buts moins pernicieux que les voluptés et que les richesses. ls ont au moins l'apparence de la vertu, et omme la vraie vertu est rare, ils sont plus tolérables (13).

Au roi d'attendre de Dieu lui-même sa récomense. Il convient qu'il en soit ainsi. C'est de son naître qu'un serviteur reçoit le salaire de ses serices. Le roi est le ministre de Dieu.

Dieu a plusieurs manières de récompenser es rois.

Ils leur accorde parfois des biens temporels. Mais cette récompense est commune aux rois t aux tyrans, ainsi qu'on le voit dans les récits le la Sainte Ecriture, où il arrive à Dieu de lonner la victoire à de mauvais princes.

Dieu réserve une autre récompense aux rois ui gouvernent avec justice et avec piété. C'est ui-même. Lui seul comble les désirs de l'homne, lui seul est une récompense royale.

Récompense éternelle, qui est l'honneur véitable, la vraie gloire que les anciens promet-

(13) *Ibid.* I, 7.

taient aux rois. Quelle gloire, quel honneur mondain et caduque est comparable à l'honneur, à la gloire de devenir citoyen et familier de Dieu, de compter parmi ses fils, de recevoir le royaume céleste avec le Christ ?

Récompense éminente. Car si la béatitude est le prix de la vertu, à plus haute vertu béatitude plus haute. Se diriger soi-même et les autres relève d'une vertu supérieure. Plus nombreux sont ces autres, plus grande est la vertu. Ne mesure-t-on pas la force d'un homme au poids qu'il soulève ? Une plus grande vertu est requise pour gouverner une famille que pour se gouverner soi-même, une beaucoup plus grande pour gouverner une cité et un royaume.

Il en est ainsi dans les arts et dans les sciences. Partout, ceux qui gouvernent bien méritent plus de louange que ceux qui se laissent bien gouverner. Le maître qui livre la vérité vaut plus que le disciple qui la reçoit , l'architecte qui conçoit les plans d'un édifice vaut plus que l'artisan qui les exécute, la prudence du capitaine vaut plus que la force du soldat.

Ajoutez que, s'il est de la vertu de rendre bonne l'action humaine, plus le bien opéré est grand, plus grande est la vertu. Le bien de la multitude est plus grand et plus divin que le bien d'un seul. A telles enseignes que l'on sacrifie en certains cas l'intérêt particulier à l'intérêt général. Et Dieu lui-même ne tolérerait pas le mal dans le monde, s'il n'en tirait du bien pour l'utilité et pour la beauté de l'univers. Le métier royal, consacré au bien public ressortit à la vertu la plus élevée.

Vertu difficile, l'expérience le prouve. Comme le dit Bias, l'un des sept sages de la Grèce, le commandement révèle l'homme. Nombreux sont les honnêtes gens qui, parvenus au pouvoir, déchoient de la vertu qu'ils semblaient posséder. La difficulté qu'ont les princes à être vertueux les rend dignes d'une plus haute récompense. Et s'ils pèchent par infirmité, ils sont plus excusables devant les hommes et devant Dieu. A condition, comme le déclare St. Augustin, qu'ils ne négligent pas d'offrir au vrai Dieu, pour leurs péchés, le sacrifice de l'humilité, du repentir et de la prière.

Ces arguments de raison sont confirmés par la foi. Le prophète Zacharie prédit que la maison de David, ayant bien exercé le pouvoir sur le peuple élu, sera placée au-dessus de toutes les autres maisons dans le royaume de Dieu. Chose rêvée par les païens, qui pensaient que les fidèles gouverneurs et serviteurs de la cité se transformaient en dieux (14).

En attendant la récompense éternelle, le roi fidèle et juste trouve un commencement de rémunération dans l'affection et l'obéissance de ses sujets, tandis que le tyran se voue au mépris universel, prélude de ses malheurs et de sa déchéance. Par surcroît, beaucoup mieux que le tyran, il obtient les richesses, l'honneur et la renommée, sans les avoir cherchés.

On ne proclamera pas heureux un prince chrétien parce qu'il a eu un règne long et prospère, une mort paisible, qu'il a laissé l'empire à ses fils, dompté les ennemis extérieurs et inté-

(14) Reg. pr. I, 8-9.

rieurs de l'Etat. On dira qu'il marche sur le chemin de la vraie béatitude s'il gouverne avec justice, s'il préfère commander à ses passions plutôt qu'à toutes les nations, s'il ne cherche pas la gloire mais la félicité éternelle (15).

Est-il téméraire de penser qu'en traçant ce portrait, St. Thomas songeait à « Louis, roi de France, saint comme Abraham ? » (16).

(15) *Ibid.* 10-11.
(16) In Psalm. XLVIII, 1.

CHAPITRE IV

Le devoir civique.

Nous sommes débiteurs à l'égard de quelu'un en proportion de l'excellence de sa perionne et de l'excellence de ses dons.

Dieu, l'être souverain, est le principe de notre xistence et de notre gouvernement. Nous somnes débiteurs à son égard au premier chef.

Mais nous avons des principes seconds de nore existence et de notre gouvernement. Ce sont es parents qui nous ont donné la vie et qui nous nt nourris. C'est la patrie où nous sommes nés t où nous avons grandi.

Après Dieu, l'homme est débiteur à l'égard de es parents et de sa patrie. Et comme il appartient à la religion de rendre un culte à Dieu, mmédiatement après il appartient à la piété de endre un culte aux parents, à la patrie, et à ous les amis de la patrie. Cicéron résume ce ulte en deux mots : dévouement et respect (1).

Ceux qui gouvernent ont le droit qu'on les onore et qu'on leur obéisse. Sans obéissance, a société ne subsiste pas. Tout est hiérarchie ans l'univers, et les êtres inférieurs s'assujetissent partout aux êtres supérieurs. L'ordre de a justice l'exige. Et la foi de Jésus-Christ,

(1) S. T. IIa IIae, q. CI, a. 1-3.

qui ne renverse pas l'ordre de la justice mais qui l'affermit, n'affranchit pas les fidèdes de l'obéissance qu'ils doivent aux princes séculiers. Soumission qui n'est pas seulement une nécessité physique, mais une obligation morale devant Dieu, cause première de toute puissance (2).

La loi humaine, tenant de la loi éternelle sa valeur contraignante, doit s'accorder avec elle. Sinon, n'ayant pas de lien avec l'ordre de la puissance, elle n'est qu'une violence.

Une loi contraire au bien commun n'oblige pas. A moins qu'à l'enfreindre il n'y ait risque de scandale ou de trouble. En quel cas il faut céder de son droit.

Mais si une loi va droit à l'encontre de la loi naturelle ou de la loi divine, il est défendu de l'observer (3).

Mêmes remarques à propos du pouvoir politique. Il ne vient de Dieu que s'il échoit légitimement et s'il s'exerce conformément à la justice. L'obéissance, comme toutes les vertus, a pour règle prochaine la raison droite, contre laquelle ne prévaut aucune volonté.

L'usurpation ne peut fonder le droit d'autorité. Celui qui s'empare du pouvoir par violence n'est pas prince en vérité. Quand c'est possible, on doit récuser un tel pouvoir, tant qu'il n'est pas devenu légitime par le consentement au moins tacite des sujets ou par la volonté d'une autorité supérieure. Toujours avec cette restriction que la résistance n'entraîne pas un mal pire que celui qu'elle combat.

On ne doit pas davantage obéissance à un prin-

(2) S. T. Ia, q. CIII, a. 6 ; IIa IIae, q. CIV, a. 4-6.
(3) S. T. Ia IIae, q. XCVI, a. 4. — In Rom. XIII, 1.

ce qui méprise le bien commun, fait de sa puissance un emploi contraire à la vertu, dépasse les limites de sa compétence et de sa juridiction, en un mot abuse de son pouvoir au lieu de le mettre au service du droit de la patrie (*jus patriæ*) (4).

Un tel prince est un tyran. Quel recours le peuple a-t-il contre lui ?

Qu'on prenne d'abord des mesures préventives. On élèvera à la dignité royale un homme offrant les meilleures garanties de probité politique. On réglera son pouvoir de manière à lui retirer toute occasion d'en abuser.

S'il devient tyran, il vaut mieux le tolérer pour un temps. S'insurger contre lui serait courir à une tyrannie plus oppressive. De deux choses l'une. On manque un coup de force et c'est la vengeance du tyran déchaînée. On le réussit. Mais que de dissensions parmi le peuple, et pendant l'insurrection, et après la victoire, et à l'heure du ralliement au nouveau régime !

Sans compter qu'au tyran détrôné un pire succédera peut-être. Qui s'empare du pouvoir par violence tremble d'être à son tour la proie d'un plus fort. Loin d'alléger les charges du peuple, il l'écrase sous la servitude. On raconte que tout Syracuse désirait la mort de Denys. Seule, une vieille femme priait les dieux de lui accorder longue vie. Denys voulut savoir pourquoi. « Lorsque j'étais enfant, lui répondit-elle, un tyran cruel gouvernait la cité et je souhaitais sa mort. Il fut tué. Un prince plus méchant prit

(4) S. T. IIa IIae, q. CV, a. 5-6.

sa place et j'attendais sa chute. Voici qu'un troisième survint, toi, de beaucoup le plus insupportable. Comment ne pas appréhender l'avènement de ton successeur ? »

Il arrive que la tyrannie aboutisse à des excès intolérables. Et d'aucuns préconisent en ce cas le meurtre du tyran. Pour libérer le peuple, disent-ils, les hommes courageux ne reculent devant rien. Témoin Aioth qui poignarda le roi de Moab, l'oppresseur des Israëlites, et qui devint juge.

Le tyrannicide n'est pas conforme à la doctrine des Apôtres. St. Pierre commande aux fidèles d'obéir à leurs maîtres, bons ou mauvais (I. Petr. II, 18). C'est une faveur du ciel que rendre témoignage à Dieu en supportant des afflictions imméritées. On le vit bien au temps des persécutions, quand la foi chrétienne faisait des adeptes innombrables parmi les nobles et parmi le peuple. Ces martyrs sont loués non pas d'avoir résisté à l'oppresseur mais d'avoir affronté la mort pour le Christ. Quant à Aioth, il n'a pas commis un tyrannicide. Il a fait périr un ennemi qui était roi.

Quel péril pour la cité si le premier venu s'arrogeait le droit de tuer les tyrans ! Pareille entreprise tenterait les méchants sujets plutôt que l'homme honnête et paisible. Et comme ils sont impatients de tout gouvernement, tyrannique ou non, on devine ce qu'il adviendrait de la sûreté de l'Etat.

C'est donc à l'autorité publique plutôt qu'à l'initiative privée qu'il appartient de s'armer contre la tyrannie.

Si les citoyens ont le droit d'élire leur roi, ils

ont le droit de le destituer ou de réduire ses pouvoirs quand il gouverne en tyran. Dès là qu'un prince est infidèle à ses engagements, le peuple est relevé des siens. Les Romains avaient choisi pour roi Tarquin le Superbe. A cause de sa tyrannie et de celle de ses fils, ils renversèrent la royauté et la remplacèrent par le consulat. Domitien, qui avait succédé à des empereurs modérés, Vespasien son père et Titus son frère, tomba dans la tyrannie la plus oppressive. Le Sénat le fit mettre à mort et annula ses lois perverses. Ce dont profita le Bienheureux Jean l'Evangéliste, le disciple bien-aimé du Seigneur. Exilé par Domitien dans l'île de Pathmos, il fut rappelé à Ephèse par sénatus-consulte.

Le droit de choisir le roi revient-il à une autorité supérieure, c'est d'elle qu'on doit attendre secours et remède contre le tyran. Lorsqu'Archélaüs monta sur le trône de Judée, il commença d'imiter la cruauté de son père Hérode. Les Juifs portèrent plainte près de César-Auguste. Par ordre impérial, Archélaüs perdit son titre royal, partagea son royaume entre ses deux frères, et comme il ne guérissait pas de sa tyrannie, Tibère l'exila à Lyon, dans la Gaule.

Quand manque tout appui humain contre la tyrannie, il faut recourir à Dieu qui secourt à propos dans les tribulations. Il dépend de lui que la cruauté se tourne en mansuétude. « Le cœur du roi est dans la main de Dieu qui l'incline où il veut » (Prov. XXI, 1). C'est Dieu qui a fléchi la colère d'Assuérus lorsqu'il s'apprêtait à exterminer les Juifs. C'est lui qui a fait du cruel Nabuchodonosor un héraut de la puissance divine. S'il juge les tyrans indignes de sa

grâce, il les renverse de leur trône et les réduit à un état misérable. N'a-t-il pas précipité dans la mer le tyran Pharaon avec toute son armée ? Son bras ne s'est pas raccourci. Il est toujours de taille à secouer le joug de la servitude. Mais pour mériter l'alliance de Dieu, le peuple doit s'affranchir du péché. Car c'est en punition du péché que Dieu permet le règne des tyrans (1).

Au XVI[e] siècle, les apologistes du tyrannicide s'appuyaient sur un texte de St. Thomas, tiré du livre II des *Sentences*, dist. 44, q. II, a. 2 ad 5.

A propos d'un passage du *De Officiis*, où Cicéron loue les meurtriers de César, voici ce qu'écrit le Docteur angélique : « Il faut remarquer que Cicéron traite d'un cas où quelqu'un s'empare du pouvoir par violence, malgré le peuple ou en forçant son consentement, et sans recours possible à un supérieur qui puisse juger l'usurpateur. Alors celui qui pour affranchir sa patrie tue le tyran obtient louange et récompense. » St. Thomas ne critique pas l'opinion de Cicéron mais donne-t-il raison aux meurtriers de César ? On ne peut le conclure du texte insuffisamment explicite. Quoiqu'il en soit de l'usurpateur, St. Thomas n'en condamne pas moins formellement la mise à mort violente du tyran.

(1) Reg. pr. I, 6, 10. — S. T. IIa IIae, q. XLII, a. 2 ad 3 ; q. LXIX, a. 4.

CHAPITRE V

Le droit de propriété.

La répartition des richesses et des terres est à la base de l'organisation sociale et politique.

Dans cette question, St. Thomas utilise Aristote et St. Augustin.

Au livre II, c. 1 et 2 de sa Politique, Aristote réfute le communisme de Platon.

Pour Platon, l'Etat naît de l'union des familles et des cités, sa loi d'existence est l'unité. Unité substantielle, dont les individus sont les accidents. La division des intérêts et des passions corrompt la société. Là donc où les femmes seraient communes, les enfants communs, les biens communs ; où l'on apporterait tous les soins imaginables à retrancher du commerce de la vie jusqu'au nom même de propriété, en sorte que les choses mêmes que la nature a données en propre à chaque homme seraient communes comme les yeux, les oreilles, les mains, et que tous les citoyens s'imagineraient qu'ils voient, qu'ils entendent, qu'ils agissent en commun ; où l'on approuverait et blâmerait de concert les mêmes choses ; où l'on mettrait en commun les joies et les peines : un tel Etat serait l'idéal des Etats. Car partout où les lois visent de tout

leur pouvoir à rendre l'Etat parfaitement un, on peut assurer que là est le comble de la vertu politique. Ainsi constituée, qu'elle ait pour habitants des dieux ou des enfants des dieux, la cité serait l'asile du bonheur. C'est pourquoi il ne faut pas chercher ailleurs le modèle d'un gouvernement, mais on doit s'attacher à celui-ci et s'en rapprocher le plus possible (1).

Le système politique de Platon apparaît en connexion étroite avec sa métaphysique. C'est le monde des idées qui sert de type à la société. Les idées ne sont pas des réalités indépendantes. Elles ont entre elles des rapports harmoniques, comme en ont entre eux les astres du ciel et les membres du corps humain. Elles forment un être vivant gouverné par Dieu. Dieu conçoit et produit les idées, les subordonne à lui et les fait converger toutes vers une même perfection. Rien ne peut rompre la société des essences. Absolument stable et parfaite, elle se suffit à soi-même. Elle est donc bienheureuse. L'art politique doit imiter autant qu'il le peut cette merveilleuse unité.

Pour Aristote, la société politique est une sorte de communauté. Le sol, au moins, doit être commun à tous, l'unité de lieu constituant l'unité de cité, et la cité appartenant en commun à tous les citoyens.

Pour que l'Etat soit bien organisé, faut-il que cette communauté s'étende à tout ? Dans la République de Platon, Socrate prétend que les enfants, les femmes, les biens, doivent être communs.

(1) Lois, V, 739 ; Rép. IV, 424, 459.

Le point de départ de Socrate, dit Aristote, est que l'unité est le plus grand des biens de la cité.

Soit. Mais il est visible qu'il ne faut pas pousser l'unité à l'extrême. Sinon la cité ne sera plus cité. Par nature, la cité est multitude. Si on la ramène à l'unité, de cité elle deviendra famille, et de famille individu. Car le mot *un* doit se dire plutôt de la famille, que de la cité, et de l'individu que de la famille. Qu'on se garde donc d'admettre cette unité absolue qui anéantirait la cité. D'ailleurs, la cité ne se compose pas seulement d'hommes réunis en plus ou moins grand nombre. Elle comprend des individus spécifiquement différents. Ajoutez que l'égalité est impossible puisque l'autorité étant nécessaire, il faut que les uns commandent et que les autres obéissent. La nature de la société civile n'admet pas l'unité telle que la préconisent certains politiques, et ce qu'ils appellent le plus grand bien pour l'Etat est précisément ce qui tend à sa perte. C'est comme si l'on voulait faire un accord avec une seule note, un rythme avec une seule mesure.

Socrate promet le bonheur à la cité dont les citoyens peuvent déclarer en vérité : tout est mien.

Mais rien n'inspire moins d'intérêt qu'une chose dont la possession est commune à beaucoup de personnes. Nous attachons une très grande importance à ce qui nous appartient en propre, tandis que la propriété publique ne retient notre attention que dans la mesure où elle nous procure un avantage personnel. Ce qui appartient à tout le monde, personne n'en a cure.

Dans une maison pleine de valets, le service reste en souffrance.

Si chaque citoyen a mille fils issus de la communauté, il les négligera, et tous les citoyens agiront ainsi. Car, de tous les enfants dont l'Etat se composerait, on ne pourrait rien affirmer avec certitude, puisqu'on ne sait pas quel est le citoyen qui a eu un enfant, ni si l'enfant a vécu après sa naissance.

Faut-il appeler mien le premier venu ou conserver à ce mot mien l'usage reçu aujourd'hui dans tous les Etats ? Mieux vaut être le dernier cousin que le fils dans la République de Platon. Une pareille communauté est la ruine de l'amour et de l'amitié. Quand une substance d'une saveur douce se dissout dans une grande quantité d'eau, elle donne un mélange insipide. La bienveillance et l'affection, qui sont le fondement de la société, s'évanouissent dans un Etat où il est absolument inutile que le père songe à son fils, le fils à son père, le frère à son frère.

L'ordre naturel des idées amène la question de la propriété.

Quelle sera la loi sur les propriétés dans le plan de la meilleure constitution ? Seront-elles communes ou individuelles ? S'il y a communauté, s'appliquera-t-elle au fonds ou seulement au revenu ? En d'autres termes, les terres seront-elles possédées par des particuliers et les fruits seront-ils mis en commun ; ou bien les terres seront-elles communes et les fruits seront-ils partagés selon les besoins particuliers ; ou fonds et fruits seront-ils mis en commun ?

En général, toutes les relations de la vie commune sont difficiles, surtout celles qui ont l'in-

térêt pour objet. Voyez les sociétés qui se forment pour des voyages lointains : une bagatelle, un rien amène souvent entre les voyageurs des dissensions et des querelles. De tous nos domestiques, ceux qui encourent le plus nos reproches et notre mauvaise humeur, ne sont-ce pas ceux dont le service personnel est le plus incessant ? La communauté des biens entraîne ces embarras et d'autres à leur suite.

Le mode actuel de possession doit avoir de grands avantages. Il réunit les bienfaits de la propriété commune et de la propriété individuelle. Si chacun cultive son champ à soi, il n'y a plus lieu à des plaintes réciproques sur le travail fourni. La valeur de la propriété s'accroîtra, parce que chacun s'y donnera tout entier comme à son bien propre. Quant à l'emploi des fruits, la vertu des citoyens le rendra tel qu'il doit être selon le proverbe : entre amis, tout est commun.

Aujourd'hui encore, on voit des traces et comme une ébauche de ce mode de possession dans quelques Etats, ce qui montre qu'il n'est pas impraticable. Ainsi, les Lacédémoniens se servent des esclaves les uns des autres comme des leurs. Ils en font autant pour les chevaux, les chiens, et les provisions de bouche, dont ils ont besoin dans les champs quand ils sont surpris en pleine campagne. Il est donc évident qu'il vaut mieux que les biens appartiennent aux particuliers, mais qu'ils deviennent propriété commune par l'usage qu'on en fait. C'est au législateur d'inspirer aux citoyens les sentiments convenables pour établir un pareil ordre de choses.

Du reste, on ne saurait dire quel plaisir on trouve à penser qu'une chose nous appartient en propre. Ce n'est pas une vaine illusion que l'amour de nous-même. C'est au contraire un sentiment naturel. L'égoïsme, voilà ce qui est blâmé avec raison. Il ne consiste pas à s'aimer soi-même, mais à s'aimer plus qu'on ne doit. La plus douce des jouissances est d'obliger et de secourir des amis, des hôtes, des compagnons. On ne se la procure qu'au moyen de la possession individuelle.

On détruit cette jouissance quand on exagère le système de l'égalité politique. On anéantit deux vertus : d'abord la continence, et cependant c'est une action belle et louable que de respecter par sagesse la femme d'un autre ; ensuite la libéralité dans l'emploi de son bien.

Une pareille législation a un aspect séduisant et semble empreinte de l'amour de l'humanité. Celui qui entend la lecture des dispositions qu'elle renferme les accepte avec joie, s'imaginant qu'il doit en résulter une merveilleuse bienveillance entre tous les citoyens, surtout lorsqu'on accuse les vices des gouvernements existants et qu'on les attribue uniquement à ce que la communauté des biens n'y est pas établie. Cependant, nous voyons que les possesseurs de biens en commun ont plus souvent de procès entre eux que les propriétaires de biens séparés.

L'histoire se prononce contre le communisme. On doit tenir compte de la longue suite de siècles pendant lesquels ce système, s'il valait quelque chose, ne serait pas resté sans être découvert. Tout à peu près a été imaginé et trouvé. Ce n'est pas parce qu'on n'utilise pas des idées

qu'on ne les connaît pas. Le remède aux dissensions causées par l'inégalité des fortunes n'est pas de rendre les fortunes égales, mais de faire que, par une législation et une éducation appropriée, les hommes heureusement doués par la nature ne veuillent pas s'enrichir et que les méchants ne le puissent pas.

*
* *

St. Thomas s'inspire d'Aristote et aussi des Pères, surtout de St. Augustin.

Héritier des traditions judéo-chrétiennes et stoïciennes, St. Augustin (2) donne du droit de propriété une justification morale et religieuse. Il affirme qu'en tant que créateur, Dieu a domaine absolu sur toutes choses. Seul il en dispose en maître souverain. Dieu distribue ses biens comme il lui plaît, aux bons et aux méchants. Avec les richesses, les premiers reçoivent un moyen de subvenir aux besoins d'autrui, les seconds un instrument de châtiment dont ils usent contre eux-mêmes en s'y attachant par la cupidité. S'il les rend communes aux uns et aux autres, c'est pour que les honnêtes gens ne désirent pas avec trop d'avidité des biens que possèdent aussi les pécheurs.

On voit ce qu'il faut penser de ceux qui croient maîtres de la terre les démons et les puissances des ténèbres. Au nom de ce princi-

(2) Cfr. B. Roland-Gosselin, La morale de S. Augustin, p. 168-218.

pe, ils abandonnent Dieu et essayent de se procurer la fortune par des sortilèges. L'Ancien Testament, avec ses promesses matérielles, et le Nouveau Testament, avec ses promesses spirituelles, montrent que Dieu est créateur et propriétaire des biens temporels et spirituels. En vain les demande-t-on aux démons, ou même aux anges et aux hommes. Ce que nous recevons vient de Dieu, à qui tout est soumis. Il importe que celui, qui en raison de ses besoins ou de quelque infirmité désire les biens terrestres, s'adresse à Dieu.

Car toute âme faible en cette vie se cherche quelque bien terrestre où elle puisse trouver le repos. Il est difficile de tendre perpétuellement vers Dieu son effort et son esprit. Les méchants tentent d'apaiser leurs convoitises dans les théâtres, les cirques, l'amphithéâtre, le jeu, la luxure l'adultère, le vol, le brigandage. Mais le juste se repose dans sa famille, sa femme, ses enfants, sa pauvreté, son petit champ, la vigne plantée de ses mains, l'habitation construite par son travail. Plaisirs innocents, auxquels Dieu mêle quelque amertume, pour nous apprendre à n'avoir d'amour que pour la vie éternelle.

Le droit de propriété découle de la loi naturelle : ne faites pas aux autres ce que vous ne voulez pas qu'ils vous fassent. Celui qui s'approprie sans droit le bien d'autrui commet une injustice. Il est obligé en conscience de restituer ce qu'il a volé. Sinon c'est la ruine de l'ordre social. La pauvreté elle-même n'octroie aux malheureux aucun droit sur la fortune des riches. Le monde, la lumière, le ciel, sont communs

aux uns et aux autres, non les maisons ni les biens. Toutefois, en cas d'urgence extrême, aucun droit quel qu'il soit n'interdit qu'on sauve sa vie avec le bien d'autrui.

La légitime acquisition des choses se fait par le travail, le commerce, l'industrie, l'héritage, la donation, la vente, la juste conquête. Toute possession contraire à la justice est une impudente usurpation. Le rôle de l'Etat est de régler et de protéger le droit de propriété.

Dans une société où règnerait la justice, où serait inconnu le mal, le péché et la convoitise, la question de la propriété privée ne se poserait pas. Tout serait à tous. Cet idéal sera réalisé dans la cité de Dieu. Dans la cité terrestre, la propriété privée est conforme à l'ordre actuel, accommodé au péché. Aussi Notre-Seigneur Jésus-Christ ne l'a-t-il condamnée ni dans ses paroles ni dans ses exemples. Et lorsqu'il dit de tout quitter, ce n'est pas un ordre, c'est un conseil. Ce qui se dégage de sa doctrine, c'est que le riche est l'intendant de Dieu et qu'il doit subvenir aux besoins des pauvres.

Dans Gratien, on lit que la propriété privée n'est pas primitive (3). Son institution daterait du péché. Elle est sanctionnée par la force de la coutume et de la loi. Rufin explique d'une manière analogue l'institution de la propriété privée et celle de l'esclavage (4). Ce sont des modifications au droit naturel réclamées par les circonstances. Le droit des gens, où l'on range

(3) C. 2, c. 12, q. 1-D. 8, pars 1.
(4) On retrouve la même idée chez S. Bonaventure. In 2 Sent. d. 44, q. 2, a. 2 ad 4.

le droit de propriété privée, n'est pas autre chose pour ces canonistes que le droit issu de l'ordre pénal.

*
* *

St. Thomas déclare avec St. Augustin que Dieu a sur l'univers domaine principal et absolu. Il est l'unique propriétaire des choses, leur donnant l'existence et la leur retirant à son gré.

Mais les créatures participent de la puissance de Dieu dans la mesure où elles participent de son intelligence. Les plus intelligentes dominent les moins intelligentes, la matière s'ordonne à l'esprit, le moins au plus. Le consentement universel le proclame, l'expérience aussi. C'est ainsi que les plantes mangent les minéraux, les animaux mangent les plantes, les grands animaux mangent les petits.

L'homme est comme la ligne d'horizon qui unit la terre au ciel. Si chaque créature existe pour un acte propre, l'univers entier avec chacune de ses parties atteint sa fin dernière en passant par l'homme. L'homme utilise les choses pour sa nourriture, son vêtement, son habitation, pour n'importe lequel de ses besoins.

Usage légitime. L'homme a le devoir de conserver sa vie. Il a donc le droit de se procurer les objets de consommation nécessaires à sa subsistance. Les besoins à satisfaire étant habituels, il a droit d'y pourvoir en acquérant des biens productifs permanents. Il est perfectible dans l'ordre intellectuel et moral, et pour développer ses facultés, il lui faut une certaine in-

dépendance des moyens d'existence. D'autre part, la nature lui inspire de nourrir et d'élever ses enfants, de leur créer un patrimoine. Le droit de propriété s'étend du nécessaire à l'aisance.

Le droit de propriété se fonde en définitive sur le devoir qu'a l'homme d'atteindre sa fin (5).

Mais la nature se prononce-t-elle avec la même fermeté pour le droit de propriété privée ? Il semble bien, au premier abord, que les fins humaines puissent se réaliser dans le régime de la propriété collective. Témoin le monachisme.

St. Thomas, rappelant la condamnation d'une secte communiste qui avait des adeptes parmi les chrétiens de la primitive Eglise, cite un passage du livre de St. Augustin sur les *Hérésies :* « On appelle Apostoliques des hommes qui prirent arrogamment ce nom, parce qu'ils ne recevaient pas dans leur communion ceux qui étaient mariés et qui avaient des biens particuliers. En quoi ils imitaient les moines catholiques et un certain nombre de clercs. Ils sont hérétiques, parce qu'ils déclarent que ceux qui possèdent des femmes et des biens n'ont aucun espoir de salut. »

En faveur du droit de propriété privée, le Docteur angélique apporte les arguments d'Aristote.

1) On est plus soucieux de faire valoir un bien à soi qu'un bien à tous. Chacun fuit le travail commun et en laisse le soin aux autres. Per-

(5) S. T. IIa IIae, q. LXVI, a. 1. — Ia, q. XXII, a. 2 ad 3 ; q. LXV, a. 2. — C. Gent. III, 22, 112, 113, 127, 129, 132, 135. — Pot. q. V, a. 9. — Ver. q. V, a. 2-8.

sonne ne sert dans une maison pleine de domestiques.

2) Tout marche mieux quand chacun gère les intérêts de sa famille. Si tout le monde s'occupe de tout, c'est la confusion.

3) La paix se conserve plus facilement là où chacun jouit de son bien. Par contre, il s'élève de fréquentes querelles entre ceux qui possèdent des biens en commun.

Mais le propriétaire ne considérera pas l'usage de ses biens comme lui étant exclusivement réservé. Il doit en faire profiter la communauté, c'est-à-dire subvenir facilement aux nécessités d'autrui. C'est ce que recommande l'Apôtre à Timothée : « Ordonne aux riches du siècle de donner largement. »

Arguments d'expérience en faveur de la propriété privée. Car du droit naturel, on ne peut rien déduire ni pour, ni contre. Le droit de propriété privée est une invention de la raison, une convention sociale utile, sanctionnée par le droit positif. Ce qui veut dire que les hommes, ayant éprouvé que la vie depuis le péché est très difficile, sinon impossible, sans la propriété privée, ont reconnu d'un commun accord la nécessité de diviser les biens. Le droit de propriété privée est une dérivation du droit naturel non par déduction mais par détermination. En tant qu'il est une institution universelle, il appartient au droit des gens (6).

Dans l'état présent de l'humanité, le communisme s'oppose à la paix sociale. Dans l'état d'in-

(6) S. T. IIa IIae, q. LXVI, a. 1, 2, 7 ; q. LVII, a. 2-3. — Ia IIae, q. XCIV, a. 5 ad 3. — Sent. 2, q. C, a. 11 ; q. CIV, a. 1.

nocence, les volontés bien ordonnées auraient usé des choses en commun, sans crainte de désaccord ni de confusion. Ce qui s'observe encore chez beaucoup d'hommes vertueux. A l'amour privé d'eux-mêmes, ils préfèrent l'amour du bien commun (7).

En outre, la perfection ayant pour mesure la charité, le renoncement aux bien propres est un moyen de sanctification. Un moyen seulement. La plus haute sainteté s'allie avec l'opulence. N'est-ce pas au riche Abraham qu'il a été dit : « Marche devant moi et sois parfait ? » (8).

Considérés dans leur nature, les biens matériels sont de véritables biens. Ce qu'il y a de bon ou de mauvais, c'est leur usage, ce sont les passions saines ou malsaines dont ils deviennent l'occasion. Comme ils engendrent souvent l'avarice, la cupidité, la jalousie, l'orgueil, l'amour du monde, l'Evangile conseille aux chrétiens la pauvreté volontaire. Il n'en fait pas une obligation.

Le commandement, c'est que les riches donnent leur superflu aux pauvres, qu'ils pratiquent la libéralité à l'égard de tous, qu'ils ne s'attachent pas aux richesses périssables.

Le prochain est-il dans une nécessité extrême, c'est un devoir de justice de le secourir. S'il ne trouve personne qui lui vienne en aide, il a le droit de prendre à autrui de quoi ne pas mourir. En pareil cas, tout est commun, et le droit humain cède au droit naturel, qui veut que la su-

(7) S. T. Ia, q. XCVIII, a. 1 ad 3. — IIa IIae, q. CLXXXVIII, a. 7. — C. Gent. III, 135.
(8) S. T. IIa IIae, q. CLXXXV, a. 6

rabondance des uns comble l'indigence des autres (9).

A moins qu'un malheureux ne se trouve dans une extrême nécessité, il ne peut rien exiger. Sans doute celui qui a du superflu doit le donner. Mais le nombre des pauvres est grand et le même homme ne saurait aller au secours de tous. Il reste l'arbitre de ses dons. Seul le précepte de la charité l'oblige à secourir celui-ci ou celui-là, d'après une appréciation raisonnable (10).

Pour déterminer le superflu, on doit prendre en considération les besoins, les charges de famille, la situation sociale de chacun. Il n'est question que d'une estimation générale et probable. Quand on en a les moyens, il est louable de donner largement, sans mettre les siens dans l'embarras, de faire profiter de ses largesses le plus de pauvres possible, de secourir plus abondamment ceux qui sont tombés dans la pauvreté après avoir connu le bien-être. Que la bienfaisance ne s'exerce jamais en dehors des règles de la prudence et de la justice (11).

*
* *

L'enseignement de St. Thomas sur la propriété a reçu des interprétations diverses. Voici ce

(9) S. T. Ia IIae, q. CXIV, a. 10. — C. Gent. III, 127, 134. — IIa IIae, q. XXXII, a. 6 et a. 7 ad 3 ; q. LXII, a. 5 ; q. LXVI, a. 7 ; q. CLXXXVII, a. 4.

(10) IIa IIae, q. CXVIII, a. 4 ; q. CLXXXV, a. 7 ad 1. — Quodl. VIII, q. 6, a. 12.

(11) S. T. IIa IIae, q. XXXII ; q. CXVII ; q.CXLI, a. 6 ad 2. — In IV Sent. dist. 15. q. II, a. 1, sol. 4.

qu'écrit Nitti : « Selon les Pères, dans le principe tout est commun. La distinction entre le tien et le mien a été l'œuvre de l'Esprit malin. St. Augustin dit que la propriété n'est pas de droit naturel mais de droit positif. De pareilles théories pouvaient être reçues par l'Eglise lorsqu'elle n'était que le refuge des classes pauvres. Ce n'est qu'au XIII^e^ siècle, alors qu'elle est extrêmement riche, que l'on voit des auteurs ecclésiastiques soutenir ouvertement le droit de propriété. Ainsi St. Thomas d'Aquin s'efforce de mettre d'accord la doctrine conservatrice d'Aristote sur la propriété avec l'enseignement tout opposé de l'Evangile et des Pères de l'Eglise des premiers siècles » (12).

Par contre, certains protestants rangent St. Thomas avec son maître St. Augustin parmi les doctrinaires du communisme (13).

On a raison de ne pas opposer les deux théologiens catholiques. Faire valoir les arguments d'Aristote en faveur de l'utilité de la propriété privée n'altère en rien la thèse augustinienne.

Si St. Augustin et St. Thomas disent qu'en principe tout est commun, que dans une société parfaite tout serait commun, ils n'acceptent pas le communisme universel et obligatoire. La division des possessions leur paraît conforme à la nature telle qu'elle est, sinon à la nature telle qu'elle devrait être.

Rien dans la nature n'indique *a priori* qu'une

(12) Socialisme catholique (traduction française), p. 66. Paris, Guillaumin 1894.

(13) Maurenbrecher, Thomas v. Aq. Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, p. 97-98, 112-113. — Wiclef, De civili dominio, I, 5.

propriété revient de droit à un individu. L'expérience et la raison ont amené d'un commun accord les hommes à diviser les possessions, à réglementer la propriété privée, à la sanctionner, à la protéger par les lois et par l'Etat (14).

L'idée qu'en principe tout est à tous n'appartient pas en propre au christianisme. L'âge d'or est une tradition des religions et des philosophies.

Pour Cicéron, interprète des stoïciens, la propriété privée n'est pas naturelle. Tout territoire dérive ou de l'antique occupation d'une terre inoccupée, ou d'une guerre victorieuse, ou d'une loi, d'un pacte, d'une clause, d'un sort. Il en est de même des possessions particulières. Dès lors que chacun a le sien de ce que la nature avait mis en commun, qu'il garde ce qui lui est échu en partage. Mais qu'il ne s'attribue pas davantage. Il violerait le droit de la société humaine. Toutefois, ainsi que l'a admirablement écrit Platon et les stoïciens, comme nous ne sommes pas nés pour nous seuls, que la patrie et nos amis ont des droits sur nous, que tout ce que la nature produit est fait à l'usage des hommes, que les hommes eux-mêmes sont faits les uns pour les autres, il nous faut prendre la nature pour guide, mettre tous nos avantages en commun par un échange mutuel de services, nous garder de la cupidité et de l'avarice, mère de toute injustice (14 bis).

Sénèque déclare qu'à l'origine les hommes vi-

(14) S. T. IIa IIae, q. LVII, a. 3 ; q. LXVI, a. 8 ad 2 et ad 3.

(14 bis) De Officiis, I, 7-8.

vaient en frères. Cette fraternité dura jusqu'au moment où l'avarice, rompant l'union, rendit tout le monde pauvre. Car on cessa de posséder tout quand on posséda en propre. S'il arrivait que Dieu permît à quelqu'un de refaire le monde et de régler la condition des peuples, il ne ferait pas mieux que ce qu'on raconte de ces temps primitifs, où l'on jouissait en commun des biens de la nature qui, semblable à une mère, assurait à tous la sécurité et la tranquille possession des richesses publiques. Le genre humain ne fut jamais plus riche puisqu'il ne renfermait aucun pauvre. Il a fallu que la cupidité vint troubler ce bel ordre. En voulant soustraire et s'approprier quelque chose, elle mit tout en la puissance d'autrui. Réduite à l'étroit, après avoir possédé immensément, elle a introduit la pauvreté dans le monde, et en convoitant beaucoup elle a tout perdu. Le mieux qui puisse nous arriver, c'est de posséder beaucoup. Jadis nous possédions tout. Ce que la nature produisait de bon, on n'avait pas plus de plaisir à le trouver qu'à le montrer aux autres. On n'avait jamais ni trop ni trop peu. On avait autant de soin d'autrui que de soi-même (15).

Aujourd'hui, seul le sage possède tout et n'a pas de peine à tout garder. Il voit le genre humain à ses pieds, lui le plus vertueux et le plus puissant des hommes. Après avoir parcouru en esprit l'Orient et l'Occident, après avoir pénétré à travers les déserts jusqu'aux lieux les plus reculés, après avoir contemplé toutes les richesses de la nature, il peut s'écrier avec les dieux :

(15) Epist. XC.

« Tout cela m'appartient ». Et cette propriété universelle du sage n'enlève rien à la propriété individuelle de chacun. D'après le droit civil, tout appartient au souverain. Mais ces biens sont partagés entre différents maîtres, de sorte que chaque objet a son possesseur particulier. Nous pouvons offrir au roi une maison, un esclave, de l'argent, sans qu'on dise que nous lui donnons ce qui est à lui. Tout le territoire appartient à l'Etat, chaque portion a ensuite son propriétaire. Nous avons le pouvoir de faire cadeau de nos champs à la république, parce qu'ils lui appartiennent d'une autre façon qu'à nous. Ainsi le sage possède tout en esprit, et effectivement les biens particuliers que le droit met en son domaine (16).

Sénèque et Cicéron s'accordent à enseigner que la propriété privée relève du droit de la société humaine, *jus societatis humanæ* (jus gentium) et qu'elle se règle dans chaque Etat par le droit positif.

Ce qui est exactement l'enseignement de St. Augustin et celui de St. Thomas.

St. Thomas n'est pas communiste mais il n'est pas individualiste. Il passe sous silence la définition en honneur dans les écoles juridiques, et qui n'est pas romaine, quoiqu'elle exprime la notion romaine du droit de propriété : *jus utendi et abutendi*, le droit d'user et de consommer, sans autre limite que le droit des autres reconnu par la loi. Non pas qu'il n'admette pas la propriété privée, telle qu'elle existait en fait au XIII[e] siècle. Nulle part il ne songe à discuter les

(16) De Beneficiis, VII, 3-13.

droits des propriétaires, laïcs ou ecclésiastiques. En plus de la multitude des petits possédants, il y avait d'immenses domaines féodaux (latifundia) et de très grosses fortunes mobilières parmi les magistrats et les commerçants des villes, auxquels il n'est pas question de faire rendre gorge. Ce que St. Thomas déclare avec les Pères de l'Eglise, c'est qu'un chrétien n'est pas quitte à l'égard de la loi divine quand il est quitte à l'égard de la loi civile ; c'est que la charité l'oblige en conscience, s'il a du superflu, à le donner aux nécessiteux ; c'est que le riche, intendant de Dieu, est comptable de son administration devant Dieu.

CONCLUSION

Il y a deux sciences en politique : les principes, l'application des principes.

L'application des principes varie avec les circonstances. Le moyen-âge est l'époque de la féodalité et du servage. St. Thomas accepte les institutions sur lesquelles repose la société laïque et ecclésiastique du XIII[e] siècle.

Le moyen-âge est aussi une époque de foi. L'Eglise exerce un empire incontestable, sinon incontesté, sur les affaires temporelles. En demandant la soumission des princes au Pape, comme à Jésus-Christ en personne, St.Thomas n'exige rien qui ne soit conforme à la discipline chrétienne depuis le triomphe de l'Eglise sur les barbares.

Les principes de la politique thomiste sont catholiques, c'est-à-dire valables pour tous les temps et pour tous les lieux.

Ils se résument en ces propositions :

1) Dieu est cause première et fin dernière de l'homme et de l'univers.

2) La société est un moyen naturel pour l'homme d'atteindre sa fin. Elle n'a pas seule-

ment valeur de jouissance, elle a valeur de perfection.

3) Le pouvoir vient de Dieu. Il se fonde avec le consentement implicite ou explicite de la société. Aucune constitution politique ne s'impose.

4) Le pouvoir séculier et le pouvoir ecclésiastique sont distincts. L'Etat a pour fin le bien commun temporel, l'Eglise a pour fin le salut des âmes. L'Etat s'ordonne à l'Eglise dans la mesure où la fin temporelle s'ordonne à la fin éternelle.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

On trouve une riche bibliographie sur les doctrines politiques de St. Thomas dans : MANDONNET, O. P. et J. DESTREZ, O. P. *Bibliographie thomiste* (1331-1403), Kain, 1921.

Parmi les auteurs les plus récents, on lira avec profit :

ETIENNE GILSON, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1925.

DOM ODON LOTTIN, O. S. B, *L'ordre moral et l'ordre logique d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1922.

Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs, Bruges, 1926.

P. J. PÉREZ GARCIA, O. P. *De principiis functionis socialis proprietatis privatae apud div. Thomam Aquinatem*, Abulae, 1924.

Otto Schilling, Die Staats-und Soziallehre des hl. Thomas, Paderborn, 1923.

P. TISCHLEDER, *Ursprung und Trage. der Staatsgewalt, nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*. München, 1923.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS v

INTRODUCTION. — La méthode de St. Thomas d'Aquin vii

PREMIÈRE PARTIE

L'Ordre moral et juridique

CHAPITRE I. — La loi naturelle et le droit naturel dans la philosophie antique 3

CHAPITRE II. — La loi naturelle et le droit naturel chez St. Augustin 21

CHAPITRE III. — La loi naturelle et le droit naturel au moyen-âge avant St. Thomas. 33

CHAPITRE IV. — La loi naturelle et le droit naturel chez St. Thomas d'Aquin 55

DEUXIÈME PARTIE

L'Etat

CHAPITRE I. — La nature de l'Etat 91

CHAPITRE II. — Les fonctions de l'Etat . . . 105

CHAPITRE III. — Le métier de roi 145

CHAPITRE IV. — Le devoir civique 139

CHAPITRE V. — Le droit de propriété. . . . 145

CONCLUSION. 164

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE. 167

208.68
R 64

38156

ROLAND-GOSSELIN, Bernard
AUTHOR

La Politique Politique de Saint
TITLE Thomas d'Aquin

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBPL

38156